



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ



ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Β' ΚΥΚΛΟΣ ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟΥ ΚΑΙ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ
ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

«Δικαιώματα και Παρένθετη Μητρότητα»

της
Καλομοίρας Κ. Σακελλαράκη

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ :

Επιβλέπουσα/πων : Ισμήνη Κριάρη - Κατράνη, Καθηγήτρια
Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Συνεπιβλέποντες : Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, Αναπληρωτής Καθηγητής
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
Βασίλειος Κωνσταντινόπουλος, Ομότιμος Καθηγητής
Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου.

Καλαμάτα

2020

(Σε αυτήν την σελίδα ακολουθεί το σύνολο των ονομάτων της Συμβουλευτικής Επιτροπής)

ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ :

Επιβλέπουσα/πων : Ισμήνη Κριάρη - Κατράνη, Καθηγήτρια

Συνεπιβλέποντες : Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, Αναπληρωτής Καθηγητής

Ανδρέας Μαρκαντωνάτος, Καθηγητής

Παναγιώτης Πανταζάκος, Καθηγητής

Γεώργιος Πολίτης, Αναπληρωτής Καθηγητής

Ορέστης Καραβάς, Μόνιμος Επίκουρος Καθηγητής

Μαργαρίτα Σωτηρίου, Επίκουρη Καθηγήτρια

Στον πατέρα μου
Κωνσταντίνο Σακελλαράκη

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ

1.1 ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΗΝ ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ

1.1.1 Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ ΣΤΑ ΔΙΕΘΝΗ ΚΕΙΜΕΝΑ

1.2 ΘΕΩΡΙΕΣ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ

1.2.1 Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ ΤΟΥ JOHN RAWLS

1.2.2 Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ

1.3 Η ΘΕΩΡΙΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ ΤΟΥ ROBERT NOZICK

1.4 Η ΘΕΩΡΙΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ ΤΟΥ RONALD DWORKIN

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑ ΚΑΙ ΤΟ ΔΙΚΑΙΩΜΑ ΣΤΗΝ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ

2.1 ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑ

2.2 ΤΟ ΔΙΚΑΙΩΜΑ ΣΤΗΝ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ

2.3 ΕΡΕΥΝΑ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑ

2.4 Η ΣΧΕΣΗ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑΣ ΚΑΙ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ JURGEN HABERMAS

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

ΔΙΚΑΙΩΜΑ ΣΤΗΝ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ ΚΑΙ ΠΑΡΕΝΘΕΤΗ ΜΗΤΡΟΤΗΤΑ

3.1 ΣΧΕΣΗ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΙΣ ΔΙΑΦΟΡΕΣ ΗΘΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΚΑΙ ΣΤΙΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΤΩΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ

3.2 ΘΕΩΡΗΣΗ ΚΑΘΙΕΡΩΜΕΝΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΘΕΩΡΙΩΝ

3.3 ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΕΝΟΡΑΣΗΣ

3.4 Η ΔΕΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗ ΗΘΙΚΗ

3.5 ΤΟ ΕΠΙΤΡΕΠΤΟ ΤΗΣ ΠΑΡΕΝΘΕΤΗΣ ΜΗΤΡΟΤΗΤΑΣ ΑΠΟ ΗΘΙΚΗ ΑΠΟΨΗ

3.5.1 Η ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΤΗΣ ΚΥΟΦΟΡΟΥ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

Η ΙΔΙΩΤΙΚΗ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΣΤΗΝ ΠΑΡΕΝΘΕΤΗ ΜΗΤΡΟΤΗΤΑ

4.1 ΝΟΜΟΘΕΤΙΚΟΙ ΠΕΡΙΟΡΙΣΜΟΙ ΙΔΙΩΤΙΚΗΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ

4.1.1 ΓΑΛΛΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

5.1 Η ΙΔΙΩΤΙΚΗ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ IMMANUEL KANT

5.2 Η ΙΔΙΩΤΙΚΗ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ JOHN STUART MILL ΚΑΙ ΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΩΦΕΛΙΜΙΣΜΟΥ

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

Α.Κ.: Αστικός Κώδικας

Εδ.: Εδάφιο

Σ.: Συντάγματος

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Τα επιτεύγματα της Μοριακής Βιολογίας και της Γενετικής έδωσαν νέες εφαρμογές της σύγχρονης Βιοτεχνολογίας με σημαντικές προοπτικές. Η περιγραφική Βιολογία των νατουραλιστών του 19^{ου} αιώνα μετατράπηκε σε πειραματική και οδήγησε στη ραγδαία ανάπτυξη της Σύγχρονης Βιολογίας ενώ παράλληλα η Γενετική αναπτύχθηκε με ιλιγγιώδεις ρυθμούς. Στην περίπτωση, ωστόσο, της αδυναμίας τεκνοποιίας, απαιτείται ένας ιδιαίτερα μεγάλος κύκλος ερευνών προκειμένου να βρεθούν μέθοδοι υποβοηθήσεως της αναπαραγωγής. Με τον όρο τεχνητή γονιμοποίηση εννοείται κάθε περίπτωση τεκνοποιίας με μη φυσικό τρόπο με διάφορες τεχνητές ιατρικές μεθόδους. Η μητρότητα μέσω τρίτου προσώπου ως μορφή αντιμετώπισης της ατεκνίας έχει εμφανιστεί σε πολλές κοινωνίες ήδη από την Παλαιά Διαθήκη και την ομηρική περίοδο. Χαρακτηριστικά είναι τα παραδείγματα της Σάρα¹ αλλά και της Ραχήλ², όπως επίσης και στον Όμηρο με την γέννηση του Μεγαπένθη από το Μενέλαο και μια δούλη αφού οι θεοί δεν έδωσαν απόγονο στην Ελένη³. Στις συγκεκριμένες περιπτώσεις προϋπετίθετο σεξουαλική επαφή της τρίτης γυναίκας με τον σύζυγο, προκειμένου να αποκτηθεί το τέκνο. Κάτι αντίστοιχο ίσχυε και στην αρχαία Ρώμη, όπου οι πατρικές αποκτούσαν παιδί μέσω μιας άλλης γυναίκας (*δανεισμός μήτρας – locatio uteri*) με σκοπό όχι μόνο την καταπολέμηση της γυναικείας υπογονιμότητας αλλά και να αποφευχθεί η ταλαιπωρία της κύησης και του τοκετού. Στην νεώτερη Ελλάδα είχαμε τον θεσμό της συγκρίας (συν + κυρία). Στη Μάνη, στην Κρήτη αλλά και στην Κέρκυρα, ο σύζυγος μπορούσε να συνάψει δεύτερο γάμο ταυτόχρονα με τον πρώτο⁴, όταν η σύζυγός του δεν του χάριζε αρσενικό παιδί και η δεύτερη γυναίκα θα υποκαθιστούσε την πρώτη μέχρι να αποκτηθεί αρσενικός απόγονος.

¹ Γένεση, 16, 1-2 & 30, 3-5.

² Γένεση, 30, 3-5.

³ Οδύσσεια, Ραψωδία δ', στίχοι 10-14.

⁴ Ο θεσμός ίσχυε παρά την απαγόρευση της διγαμίας και πολλές φορές με τη συγκατάθεση της συζύγου. Η ίδια πρακτική εμφανίζεται και στους αρχαίους νόμους του Μανου και της Ινδικής Νομοθεσίας. Βλ. Θεανώ Παπαζήση, «Οριακά θέματα υιοθεσίας και Τεχνητής Γονιμοποίησης», *Ελληνική Δικαιοσύνη*, 36, 1995, σ.997

Η οικογένεια και η συγγένεια αποτελούν σημαντικούς θεσμούς καθώς η προέλευσή τους είναι παλαιότερη από αυτή της κοινότητας με αποτέλεσμα να ανήκει στα πιο απαραίτητα φαινόμενα της κοινωνικής ζωής. Η σύνθεση, η κυριαρχική δομή, η σταθερότητα αλλά και η κοινωνική της θέση αποτελούν μέρη μιας μεταβλητής κοινωνικής συνάρτησης και εξαρτώνται από τις διάφορες μορφές κουλτούρας και ηθικής.

Οι πρώτες, ωστόσο, περιπτώσεις απόκτησης τέκνων μέσω τρίτης μήτρας εμφανίστηκαν περί τα τέλη της δεκαετίας του '70 στις Η.Π.Α. για τις περιπτώσεις γυναικών που αδυνατούσαν να κυοφορήσουν⁵ με χαρακτηριστικό παράδειγμα την υπόθεση Baby M., κατά την οποία μια γυναίκα συμφώνησε να συλλάβει και να κυοφορήσει το παιδί ενός άλλου ζεύγους χρησιμοποιώντας, ωστόσο, δικό της γενετικό υλικό και σπέρμα του συζύγου. Τα προβλήματα παρουσιάστηκαν, όταν αρνήθηκε μετά τον τοκετό να παραδώσει το μωρό με την αιτιολογία ότι ήταν η μόνη κατάλληλη για την ανατροφή και το μέγαλωμα του παιδιού της.

Στην Ευρώπη και κυρίως στη Γαλλία η νομολογία ήταν αντίθετη στην υποκατάσταση. Το 1990, ωστόσο, έγινε για πρώτη φορά αποδεκτή με επιχείρημα το δικαίωμα απόκτησης απογόνων και την αυτονομία της βούλησης, αναγνωρίζοντας συγχρόνως στο άτομο το δικαίωμα κυριότητας επί του σώματός του. Πρόκειται για μια απόφαση, η οποία αναιρέθηκε από την Ολομέλεια του Ακυρωτικού με τη λογική ότι η υποκατάστατη μητρότητα καταστρατηγεί τον θεσμό της υιοθεσίας εξιδανικεύοντας την ατομική βούληση και μετατρέπει τόσο το παιδί όσο και τη γυναίκα σε αντικείμενο⁶. Από την άλλη πλευρά, το δικαίωμα αναπαραγωγής δε μπορεί να υπαχθεί στα φυσικά δικαιώματα του ανθρώπου, αφού το καινούργιο

⁵ Ισμήνη Κριάρη-Κατράνη, Βιοϊατρικές εξελίξεις και συνταγματικό δίκαιο, *Συνταγματικά θέματα σχετικά με τις μεθόδους της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής και τις εφαρμογές της γενετικής*, Εκδόσεις Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, 1994 & Θανάσης Παπαχρίστου, *Η Τεχνητή αναπαραγωγή στον Αστικό Κώδικα*, Εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα – Θεσσαλονίκη, 2003, σ.15

⁶ Αθηνά Κοτζάμπαση, *Δικαίωμα στη μητρότητα και την τεχνητή γονιμοποίηση: ένα πολιτικό ζήτημα*, Εκδόσεις Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 2003, σ.σ.53-54

δικαίωμα που δημιουργείται επιβεβαιώνει την παντελή έλλειψη κάθε σχέσης του ανθρώπου με τη φύση⁷.

Στην παρούσα διδακτορική διατριβή θα επιδιώξω να αναλύσω διεξοδικά την έννοια της παρένθετης μητρότητας ως μέθοδο τεκνοποίησης από άτεκνα ζευγάρια. Θα γίνει εκτενής αναφορά στα δικαιώματα των κοινωνικών γονέων αλλά και της παρένθετης μητέρας μέσα από το πρίσμα διαφόρων θεωριών δικαιωμάτων, όπως αυτή των John Rawls, Robert Nozick και Ronald Dworkin. Η επιλογή για ανάλυση των θεωριών των τριών παραπάνω φιλοσόφων έγινε καθώς θα μπορούσαν να εξετασθούν συνδυαστικά χάρη στη νομικοφιλοσοφική χροιά τους και δεν θα μπορούσαν να συνδυαστούν με τη νομική άποψη του Hohfeld, την οποία δεν αναλύω. Μέσα από αυτές τις θεωρίες θα αναλυθεί το δικαίωμα του ανθρώπου στην αναπαραγωγή και την ανθρώπινη αξιοπρέπεια και θα συνδυαστεί με την αντίστοιχη άποψη του Jurgen Habermas. Τέλος θα αναλυθούν οι απόψεις των John Stuart Mill και Immanuel Kant περί της ιδιωτικής αυτονομίας και τις επιδράσεις τους στη Βιοηθική. Στόχος της συγκεκριμένης έρευνας είναι να δια φωτίσει τις πτυχές και τα προβλήματα που εμφανίζονται μέσα από την παρουσία της μεθόδου της παρένθετης μητρότητας και να τονιστεί η ουσιαστική συμβολή της επιστήμης στην προσπάθεια άτεκνων ζευγαριών να τεκνοποιήσουν μέσω της μεθόδου αυτής. Θα τονιστεί πώς μέσω αυτής της μεθόδου η γυναίκα δεν χάνει την ιδιωτική αυτονομία και πώς δεν χρησιμοποιείται ως μέσο αλλά ως σκοπός για την επίτευξη του ενός σημαντικού δικαιώματος, αυτού της αναπαραγωγής.

⁷ Ισμήνη Κριάρη-Κατράνη, *Βιοϊατρικές εξελίξεις και συνταγματικό δίκαιο, Συνταγματικά θέματα σχετικά με τις μεθόδους της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής και τις εφαρμογές της γενετικής*, Εκδόσεις Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, 1994, σ.63

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ

1.1 ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΗΝ ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ

Είναι γεγονός πως τα δικαιώματα εμφανίζονται σε όλες τις σύγχρονες ηθικές και πολιτικές συζητήσεις και η οποιαδήποτε έλλειψη της συγκεκριμένης έννοιας στερεί την πολιτική από σκοπούς και φτωχαίνει την ηθική. Κεντρικά σημεία αποτελούν η έννοια, η φύση, η θεμελίωση των δικαιωμάτων αλλά και η σύνδεσή αυτών με προβλήματα που εμφανίζονται με το εύρος της προοπτικής που παρέχουν. Τέτοιου είδους προβλήματα αποτελούν τα είδη των δικαιωμάτων, η σχέση μεταξύ δικαιωμάτων και καθηκόντων, το ζήτημα της υπέρβασης αλλά και η προτεραιότητα των δικαιωμάτων επιλογής και ευημερίας.

Αναλύοντας την έννοια των δικαιωμάτων διαπιστώνουμε πως κυρίαρχη έννοια είναι εκείνη της ελευθερίας. Τα δικαιώματα δεν μπορούν να υπάρξουν χωρίς την ελευθερία και γι' αυτό τον λόγο παίρνει μια ιδιαίτερη ηθική χροιά. Από το Α' βιβλίο των «Ηθικών Νικομαχείων»⁸, αλλά και στην Ρητορική⁹ ο Αριστοτέλης προσπαθεί να ορίσει τον σκοπό της ηθικής ζωής του ανθρώπου και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι το ιδανικό τέρμα της ηθικής πορείας του ανθρώπου είναι η ευδαιμονία. Η συγκεκριμένη έννοια στην αριστοτελική ηθική είναι στενά συνδεδεμένη με την έννοια του αγαθού, με το ύψιστο αγαθό για τον άνθρωπο να αποτελεί η ευδαιμονία. Την άποψή του αυτή την στήριζε στο γεγονός ότι ο άνθρωπος ως δημιουργικό ον πράττει με τέτοιο τρόπο ώστε όλες οι πράξεις του να αποσκοπούν στην πραγμάτωση ενός απώτερου σκοπού. Οι σκοποί των πράξεων στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη διακρίνονται σε ανώτερους και κατώτερους. Μέσα από την πορεία που ακολουθεί ο άνθρωπος έχει ως ύψιστο σκοπό το «άριστο». Ο απώτερος λοιπόν σκοπός του ανθρώπου είναι αυτό που ο φιλόσοφος ονομάζει ευδαιμονία, η οποία

⁸ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*. Τόμος 1, Μετάφραση Ανδρέας Δαλέζιος. Εκδόσεις Πάπυρος, Αθήνα, 1975

⁹ Αριστοτέλης, *Ρητορική*, Τόμος 1, Μετάφραση Δημήτριος Λυπουρλής, Εκδόσεις Ζήτρος, Αθήνα, 2006

έχοντας την ιδιότητα του τέλειου αγαθού είναι τέλεια και η τελειότητά της αυτή προϋποθέτει την αυτάρκειά της καθώς είναι από μόνη της αυτοσκοπός και ποτέ δεν υπάρχει ως μέσο.

Οι απόψεις αυτές του Αριστοτέλη για την ευδαιμονία αποτελούν τις καταβολές του ωφελιμισμού, της θεωρίας που αναπτύχθηκε στους νεότερους χρόνους από τους Bentham και Mill¹⁰. Ωστόσο παρ' όλες τις ομοιότητες μεταξύ Αριστοτέλη και ωφελιμιστών δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο Αριστοτέλης υπήρξε θιασώτης του ωφελιμισμού. Μια βασική διαφορά βρίσκεται στο σημείο όπου σύμφωνα με τον Αριστοτέλη η ευδαιμονία του ανθρώπου επιτυγχάνεται μέσα από την αρετή, σε αντίθεση με τους Bentham και Mill, όπου η ευδαιμονία συναρτάται, σε διαφορετικό βαθμό για τον καθένα, με την ηδονή. Επιπλέον στη φιλοσοφία τους χαρακτηριστικό της ευδαιμονίας είναι η κοινωνική της υφή. Καθώς το ζήτημα που τους απασχολεί είναι με ποιο τρόπο είναι δυνατόν να καταστούν ευδαίμονες οι περισσότεροι, αν όχι όλοι οι άνθρωποι. Από την άλλη πλευρά η αριστοτελική φιλοσοφία ως προς την ευδαιμονία έχει ατομικό χαρακτήρα και το ερώτημα που τον απασχολεί είναι με ποιο τρόπο το άτομο θα επιτύχει μέσα από τις πράξεις του να γίνει ευδαίμων.

Στο σημείο αυτό αξίζει να γίνει μια μικρή αναφορά στους κλασσικούς, οι οποίοι χρησιμοποιούσαν τον όρο «πολιτεία» σε αντιδιαστολή προς τους «νόμους». Η πολιτεία είναι πιο θεμελιώδης από κάθε νόμο και αποτελεί την πηγή όλων των νόμων¹¹. Η πολιτεία μπορεί να καθορίζεται από τους νόμους, χωρίς όμως κάτι τέτοιο να είναι απαραίτητο ενώ παράλληλα οι νόμοι που αναφέρονται στην πολιτεία μπορεί είτε ακούσια είτε εκούσια να είναι «ψευδείς» ως προς τον αληθινό χαρακτήρα της πολιτείας. Οι νόμοι πρέπει να υιοθετούνται, να τηρούνται και να εφαρμόζονται από ανθρώπους. Υπάρχει όμως η πιθανότητα οι άνθρωποι που απαρτίζουν μια πολιτική κοινότητα να κατατάσσονται με πολύ διαφορετικούς τρόπους ως προς τον έλεγχο των κοινών υποθέσεων.

¹⁰ Jeremy Bentham and John Stuart Mill, *The Classical Utilitarians*, Εκδόσεις Hackett, Αθήνα, 2003

¹¹ Λεο Στράους, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, Επιμέλεια Παναγιώτης Κονδύλης, Μετάφραση Στέφανος Ροζάνης, Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα, 1988, σ.169

Ο άνθρωπος, ως πολιτικό ζώο, έλκεται από την κοινωνία των συνανθρώπων του, έτσι ώστε να ζει μαζί με αυτούς ειρηνικά, με μετριοφροσύνη και σεβόμενος τους συμπολίτες του. Για τον Αριστοτέλη, η λογική, «ο νους» είναι αυτό που ξεχωρίζει τον άνθρωπο από τα υπόλοιπα ζώα. Ως λογικό ον και πολιτικό ζώο, από τη φύση του οδηγείται στο να ιδρύει κοινωνίες και να συμβιώνει με άλλους ανθρώπους.

Από το 17ο αιώνα και μετά, η επιστημονική κατανόηση του κόσμου επιβάλλει τον επαναδιορισμό της ανθρώπινης φύσης και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Τα άτομα θεωρήθηκε ότι διέθεταν ιδιότητες που τα διέκριναν ως πρόσωπα με το καθένα να είχε μια ιδιαίτερη αξία. Κάτι τέτοιο έγινε εμφανές στην ανάπτυξη των θεωριών περί φυσικών δικαιωμάτων κατά τον δέκατο έβδομο και τον δέκατο όγδοο αιώνα. Οι συγκεκριμένες θεωρίες διακήρυσσαν ότι τα άτομα ήταν προικισμένα με μια δέσμη από θεόπεμπτα φυσικά δικαιώματα, όπως εκείνα που όρισε ο Locke¹² ως «ζωή, ελευθερία και ιδιοκτησία». Οι θεωρητικοί των φυσικών δικαιωμάτων ισχυρίστηκαν ότι η κοινωνία έπρεπε να συγκροτηθεί με τέτοιον τρόπο, ώστε να παρέχει προστασία στα ατομικά συμφέροντα και τις ατομικές ανάγκες. Ο Kant¹³ με την αντίληψή του για το άτομο ως «αυτοσκοπό» και όχι απλά ως μέσο για την επίτευξη των σκοπών κάποιων άλλων, εξέφρασε μια παρόμοια πεποίθηση για την ακεραιότητα και την ίση αξία όλων των ανθρωπίνων όντων. Αυτή η πίστη στην πρωταρχικότητα του ατόμου είναι το χαρακτηριστικό γνώρισμα της φιλελεύθερης ιδεολογίας και είχε σημαντικές συνέπειες για τη φιλελεύθερη σκέψη. Ο λόγος, το πνεύμα, ο διαχωρισμός της φυσικής από την πολιτειακή κατάσταση του ατόμου και η συνειδητοποίηση του ατόμου ως υποκειμένου γίνονται οι στοιχειώδεις βάσεις που πάνω τους θα θεμελιωθεί ο προβληματισμός της πολιτικής συγκρότησης και οργάνωσης της ανθρώπινης φύσης. Πρωτεύοντα ρόλο έχει πια το υποκείμενο, ο άνθρωπος, ο οποίος προσπαθεί να δημιουργήσει καταστάσεις τέτοιες μέσα στις οποίες θα προστατεύονται επαρκώς τα δικαιώματα που έχει αποκτήσει. Το φυσικό δίκαιο αλλάζει ρόλο και μορφή, γίνεται αντί-φυσικό, αντινατουραλιστικό και καθαρά υποκειμενικό ανάλογα με τις διαφορετικές καταστάσεις και ανάγκες της εκάστοτε

¹² John Locke, *An essay concerning Human Understanding*, Επιμέλεια Φέμιστερ Πόλιν, Εκδόσεις Oxford University Press, Oxford, 2008

¹³ Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, Μετάφραση Γιάννη Τζαβάρα, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα, 1984

κοινότητας. Κάθε κοινότητα δημιουργείται υπό διαφορετικό καθεστώς, τα άτομα μπορούν να έχουν περισσότερες ανάγκες από κάποια άλλα, για παράδειγμα, να χρειάζονται περισσότερη ασφάλεια, με αποτέλεσμα να παραχωρήσουν περισσότερα από τα δικαιώματά τους σε μια κεντρική εξουσία η οποία θα κληθεί να διασφαλίσει την ασφάλεια της κοινότητας.

Η υποκειμενική και αντί-φυσική διάσταση του φυσικού δικαίου στηρίζεται στον Descartes¹⁴, ο οποίος θέλοντας να ορίσει τη σχέση του ανθρώπου με το Θεό, ανακάλυψε το υποκείμενο. Ο Θεός είναι μια αντικειμενική ιδέα ακατανόητη σε εμάς, βρίσκεται πέρα και πάνω από τη δυνατότητα του ανθρώπινου λόγου, που γνωρίζει το πεπερασμένο και στοχάζεται το άπειρο. Ο καρτεσιανός ορθολογισμός είναι η πανηγυρική αναγνώριση της γνωστικής υποκειμενικότητας. Το υποκείμενο είναι θεμελιωτής του αληθινού επειδή αναγνωρίζει με την ενέργεια του πνεύματος τη βεβαιότητα της αλήθειας. Ο Hobbes¹⁵ απορρίπτει την ιδεαλιστική παράδοση επί τη βάση μιας θεμελιώδους συμφωνίας μαζί της αφού επιδιώκει να κάνει με τρόπο επαρκή ό,τι έκανε η σωματική παράδοση. Αποδέχεται την άποψη ότι ο άνθρωπος είναι φύσει ή πρωτογενώς α-πολιτικό και μάλιστα α-κοινωνικό ζώο καθώς και το ότι το καλό ταυτίζεται κατ' ουσία με την ηδονή. Σε αυτήν την α-πολιτική άποψη δίνει ένα πολιτικό νόημα¹⁶. Με αυτό τον τρόπο γίνεται ο δημιουργός του πολιτικού ηδονισμού που έφερε παντού στην ανθρώπινη ζωή μια επανάσταση σε τέτοια κλίμακα ώστε άλλη θεωρία δεν κατάφερε να πλησιάσει. Αν το ανθρώπινο καλό αποτελέσει την ύψιστη αρχή, τότε η πολιτική ή κοινωνική επιστήμη γίνεται το σπουδαιότερο είδος γνώσης, όπως είχε πει και ο Αριστοτέλης. Ο Hobbes δε συμφωνεί με την κλασική ιδεαλιστική παράδοση σχετικά με τη λειτουργία και το εύρος της πολιτικής φιλοσοφίας. Εύλογα θα μπορούσε λοιπόν κάποιος να υποστηρίξει ότι ο Hobbes είναι ο πραγματικός ιδρυτής της πολιτικής φιλοσοφίας. Τα δικαιώματα του ανθρώπου συγκεντρώνονται με τέτοιο τρόπο ώστε ο άνθρωπος παραχωρεί τα

¹⁴ Rene Descartes, *Οι Αρχές της Φιλοσοφίας*, Μετάφραση Νίκος Μακρής, Επιμέλεια Ζώης Μπενάρδος, Εκδόσεις Δρόμων, Αθήνα, 2008

¹⁵ Thomas Hobbes, *Περί του Πολίτη-Τα Φιλοσοφικά Στοιχεία για την Κυβέρνηση και την Πολιτική Κοινωνία*, Πρόλογος Ηλίας Βάβουρας, Μετάφραση Ηλίας Βάβουρας, Χρήστος Διαμαντής, Ιορδάνης Κουμασίδης, Εκδόσεις Ζήτρος, Αθήνα, 2015

¹⁶ Λεο Στράους, *Φυσικό δίκαιο και Ιστορία*, ό.π., σ.205

δικαιώματά του, για να κερδίσει, ως πολίτης, την εξασφάλιση της επιβιώσής του. Πλέον οργανώνεται, κατευθύνεται και εξαρτάται από τη θέληση του κράτους.

Σύμφωνα με το Spinoza βούληση και λόγος είναι το ίδιο πράγμα¹⁷ και αντιπροσωπεύει την ορμή του ανθρώπου που πασχίζει να διατηρηθεί. Η ουσία του ανθρώπου είναι ο πόθος, η ορμή, η δύναμη της ανθρώπινης υπόστασης να υπάρξει¹⁸. Τα πάθη και οι αρετές λοιπόν του ανθρώπου δεν είναι παρά ιδιότητες του πνεύματος για να πορευθεί στην πραγμάτωση του είναι του. Η μελαγχολία, η ταπεινότητα, η κακία, η ιδέα του θανάτου αποτελούν εμπόδια που φράζουν το δρόμο της πραγμάτωσης, ενώ η χαρά, η αγάπη, ξεπερνούν τα εμπόδια, αποκαθιστούν τις δυνατότητες του σώματος για να υλοποιηθεί η ολοκλήρωση του ανθρώπου για τη δικαίωση των αιτημάτων του. Για το Spinoza¹⁹, ο λόγος είναι ο φυσικός νόμος που ρυθμίζει τη διατήρηση και την ανάπτυξη της ζωής του ατόμου. Όλες οι εκδηλώσεις του ανθρώπου αποτελούν εκφάνσεις του φυσικού νόμου. Ο άνθρωπος οφείλει να εξέλθει από τη φυσική του κατάσταση για να επιβιώσει και να θεμελιώσει ένα πολιτειακό δίκαιο ανάλογο των αναγκών του.

Στο σημείο αυτό θα αναφερθώ στον John Locke, ο οποίος θεωρείται ένας από τους σημαντικότερους φιλοσόφους του διαφωτισμού και θεμελιωτής των φυσικών δικαιωμάτων στο νεότερο κόσμο. Οι θέσεις του άσκησαν αποφασιστική επίδραση στα ριζοσπαστικά κινήματα της εποχής του και υπήρξε ο θεωρητικός των κλασικών διακηρύξεων. Από την αρχή της πραγματείας του Locke, οι έννοιες των φυσικών δικαιωμάτων, ιδιαίτερα της ιδιοκτησίας και του φυσικού νόμου θεωρούνται δεδομένες. Πρόκειται για την κατάσταση της ισότητας και της ελευθερίας. Είναι λοιπόν μια κατάσταση ελευθερίας, αλλά όχι κατάχρησής της, αν και είναι απολιτική, δεν στερείται ηθικής, καθώς δε φτάνουμε στην ασυδοσία γιατί διευθύνεται από το φυσικό νόμο που δεσμεύει τους πάντες και διδάσκει ότι εφόσον όλοι είναι ίσοι και ανεξάρτητοι, κανείς δεν πρέπει να προξενεί βλάβη στη ζωή, στην ελευθερία και στα

¹⁷ Baruch Spinoza, «Η ύπαρξη του Θεού και η ουσία είναι ένα και το αυτό πράγμα», σε *Ηθική*, βιβλ. II, θεωρ. 48.

¹⁸ Baruch Spinoza, «Η ύπαρξη του Θεού και η ουσία είναι ένα και το αυτό πράγμα», σε *Ηθική*, βιβλ. III

¹⁹ Baruch Spinoza, *Ηθική*, Πρόλογος Βασιλική Γρηγοροπούλου, Μετάφραση Ευάγγελος Βανταράκης, Επιμέλεια Στέλιος Βιρβιδάκης, Εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα, 2009.

υπάρχοντα του άλλου. Παράλληλα ο καθένας είναι υποχρεωμένος να συντηρεί τον εαυτό του και να μην εγκαταλείπει οικειοθελώς τη ζωή του και όταν μπορεί να συμβάλλει στη συντήρηση των άλλων ανθρώπων. Η ζωή, η υγεία, η ελευθερία και η ιδιοκτησία αποτελούν επιταγές του φυσικού νόμου και νοούνται ως υποχρεώσεις μόνο αναφορικά με τους άλλους, και αποτελούν θεϊκή δωρεά. Γι αυτό και δεν παραχωρούνται, απλώς διασφαλίζονται από την πολιτεία και με αυτήν την έννοια είναι φυσικά, προ-πολιτειακά δικαιώματα. Όπως μας διευκρινίζει ο Locke, «η εξουσία της κοινωνίας ή η νομοθετική εξουσία, που συγκροτούν οι ίδιοι δεν μπορεί ποτέ να υποτεθεί ότι εκτείνεται πέραν του κοινού καλού· αλλά υποχρεούται να διασφαλίσει την ιδιοκτησία καθενός προνοώντας για την περιστολή των τριών παραπάνω ελαττωμάτων, που καθιστούσαν τη φυσική κατάσταση τόσο επισφαλής και άβολη». Ο γνώμονας του κοινού συμφέροντος και η ικανότητα ορθής κρίσης επί των διαφορών αντιδιαστέλλουν τη φυσική κατάσταση από την ευνομούμενη κοινωνία. Ως δημιουργήματα του Θεού, κανείς δεν έχει δικαίωμα να καταπατεί τα δικαιώματα των άλλων, αλλά πρέπει να συμπεριφέρεται έτσι ώστε να τηρείται ο φυσικός νόμος που αποσκοπεί στην ειρήνη, και την προστασία της ανθρωπότητας. Στη φυσική κατάσταση ο νόμος είναι στα χέρια όλων των ανθρώπων που έχουν το δικαίωμα να τιμωρούν όσους τον καταπατούν. Ένα από τα σημαντικότερα φυσικά δικαιώματα το οποίο θεμελιώνει και υπερασπίζεται ο Locke είναι εκείνο της ιδιοκτησίας. Το φυσικό δικαίωμα στην ιδιοκτησία είναι παρεπόμενο του θεμελιώδους δικαιώματος της αυτοσυντήρησης. Αφετηρία της θεωρίας της ιδιοκτησίας είναι ο ισχυρισμός «ότι ο Θεός έδωσε στην ανθρωπότητα από κοινού, και αυτό χωρίς οποιαδήποτε ρητή σύμβαση μεταξύ των κοινών χρηστών» ένα φυσικό δικαίωμα ιδιοκτησίας. Ο Θεός έδωσε επίσης και τη λογική για να κάνουν χρήση του κόσμου για μια καλύτερη και ανετότερη ζωή. Αν και όλα τα αυτοφυή αγαθά της γης ανήκουν σε όλη την ανθρωπότητα και τα απολαμβάνουν όλοι, πρέπει αναγκαία να υπάρχει ένας τρόπος, μιας και δόθηκαν για τη χρήση των ανθρώπων, κάποιος να τα οικειοποιηθεί πριν γίνουν χρήσιμα και ευεργετικά στον συγκεκριμένο άνθρωπο. Ο μόνος έντιμος τρόπος να ιδιοποιείται κανείς τα πράγματα είναι η εργασία του. Υπάρχουν περιορισμοί του φυσικού νόμου ως προς το τι μπορεί να ιδιοποιείται ο άνθρωπος. Καθένας μπορεί να ιδιοποιείται με το μόχθο του όσα του είναι αναγκαία και χρήσιμα για την αυτοσυντήρησή του. Αν έχει περισσότερα από όσα μπορεί να χρησιμοποιήσει από ένα άλφα είδος πραγμάτων και λιγότερα από ένα βήτα είδος πραγμάτων, μπορεί να

κάνει το είδος άλφα χρήσιμο γι αυτόν, ανταλλάσσοντας το με πράγματα του είδους βήτα. Ο άνθρωπος λοιπόν δεν μπορεί να ιδιοποιηθεί πράγματα τα οποία με την ιδιοποίησή τους, από μέρους τους θα έπαυαν να είναι χρήσιμα, μπορεί να ιδιοποιείται τόσα, όσα μπορεί να χρησιμοποιήσει προς βιοτικό του όφελος προτού καταστραφούν. Τα δικαιώματα του ανθρώπου είναι αντικειμενικά και αυθύπαρκτα, ενώ η αλλοίωσή τους προέρχεται από την απόλυτη κυριαρχία του μονάρχη που μετατρέπει τον πολίτη σε υπήκοο υποχρεώσεων, χωρίς δικαιώματα. Η αλλοτρίωση των ανθρώπινων δικαιωμάτων είναι αποτέλεσμα άνισων πολιτικών σχέσεων που μετατρέπουν τη φυσική αρμονία και ισότητα σε εμπόλεμη κατάσταση.

Η πρώτη κρίση του πνεύματος του νεότερου φυσικού δικαίου εμφανίστηκε στη σκέψη του Jean Jacques Rousseau²⁰. Κάποιοι υποστηρίζουν ότι μόνο διαμέσου της αποδοχής της μοίρας του μοντέρνου ανθρώπου ο Rousseau οδηγήθηκε πίσω στην αρχαιότητα. Καταφεύγοντας από τον Hobbes, το Locke ή τους εγκυκλοπαιδιστές στον Πλάτωνα²¹, τον Αριστοτέλη ή τον Πλούταρχο²², απέβαλε σημαντικά στοιχεία της κλασσικής σκέψης, τα οποία οι μοντέρνοι προκάτοχοί του εξακολούθησαν να διατηρούν. Στον Hobbes ο Λόγος, χρησιμοποιώντας την εξουσία του, είχε απελευθερώσει το πάθος. Ο Λόγος συνέχισε να κυβερνά αν και μόνο από μακριά. Στον Rousseau το πάθος πήρε το ίδιο την πρωτοβουλία και επαναστάτησε σφετεριζόμενο τη θέση του Λόγου και αρνούμενο το παρελθόν του, άρχισε να εκδίδει ετυμηγορίες, με αυστηρούς τόνους κοινωνικής αρετής, σχετικά με τις φαυλότητες του Λόγου. Ο Rousseau χτύπησε το μοντέρνο πνεύμα εν ονόματι δύο κλασσικών ιδεών: της ιδέας της πόλης και της αρετής, από τη μια μεριά, και της ιδέας της φύσης από την άλλη. Το μοντέρνο κράτος παρουσιάζεται ως μία τεχνητή ένωση, η οποία γεννιέται διαμέσω μιας σύμβασης, και η οποία θεραπεύει τις ατέλειες της φυσικής κατάστασης. Γεννιέται λοιπόν το ερώτημα εάν η φυσική κατάσταση είναι ή όχι προτιμότερη από την πολιτική κοινωνία. Ο Rousseau πρότεινε την επιστροφή στη

²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο – Αρχές του Πολιτικού Δικαίου*, Μετάφραση Φώντας Κονδύλης, Εκδόσεις Δαμιανός, Αθήνα, 1986

²¹ Πλάτων, *Πολιτεία – Περί Δικαίου*, Τόμος 2, Μετάφραση Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, Εκδόσεις Κάκτος, Αθήνα, 1992.

²² Πλούταρχος, *Ηθικά*, Μετάφραση Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, Επιμέλεια Βασίλειος Μανδηλάρας, Εκδόσεις Κάκτος, Αθήνα, 1995.

φυσική κατάσταση, την επιστροφή στη φύση, από ένα κόσμο πλαστό και συμβατικό. Σε ολόκληρη τη σταδιοδρομία του, ουδέποτε αρκέστηκε να ζητήσει απλά την επιστροφή από το σύγχρονο κράτος στην κλασσική πόλη. Την ίδια σχεδόν στιγμή ζητούσε την επιστροφή από την ίδια την κλασσική πόλη στον άνθρωπο της φύσης, στον «πολιτικά άγριο». Υπάρχει βέβαια μια αντίφαση ανάμεσα στην επιστροφή στην κλασσική πόλη και στην επιστροφή στη φυσική κατάσταση. Η αντίφαση αυτή αποτελεί την ουσία της σκέψης του Rousseau, που παρουσιάζει το συγκεκριμένο θέαμα ενός ανθρώπου που πηγαινοέρχεται διαρκώς ανάμεσα σε δύο διαμετρικά αντίθετες θέσεις. Τη μια στιγμή υπερασπίζεται με θέρμη τα δικαιώματα του ατόμου ή τα δικαιώματα του αισθήματος εναντίον κάθε περιορισμού και κάθε εξουσίας. Τελικά, η ελεύθερη κοινωνία γεννιέται με την αντικατάσταση της φυσικής ανισότητας από τη συμβατική ισότητα. Ο ίδιος ο φιλόσοφος πλησιάζει από ορισμένες απόψεις το φυσικό άνθρωπο περισσότερο από όσο τον πλησιάζει ο ενάρετος πολίτης. Εν ονόματι της φύσης ο Rousseau αμφισβητεί όχι μόνο τη φιλοσοφία, αλλά και την πόλη και την αρετή. Το φυσικό δίκαιο για το Rousseau δεν είναι ένας κώδικας ορθολογικών και απόλυτων επιταγών επιβαλλόμενος στην κοινωνία για την κατοχύρωση του ατόμου, όπως υποστήριζε ο Locke, αλλά μια κατηγορία θεσμική και αναγκαία της κοινωνικής ζωής για να υπάρξει το δίκαιο και η νομική λειτουργία του. Ο Rousseau αποκλίνει από τον Hobbes για τους ίδιους λόγους που αποκλίνει από όλους τους προηγούμενους πολιτικούς φιλοσόφους. Καταρχήν, όλοι οι φιλόσοφοι, όσοι τουλάχιστον εξέτασαν τα θεμέλια της κοινωνίας, ένιωσαν την ανάγκη να ανατρέξουν στη φυσική κατάσταση, κανένας τους όμως δεν έφτασε ως εκεί. Όλοι τους περιέγραψαν τον πολιτισμένο άνθρωπο, ισχυριζόμενοι ότι περιγράφουν το φυσικό άνθρωπο ή τον άνθρωπο στην κατάσταση της φύσης. Οι προγενέστεροι του Rousseau προσπαθούσαν να ορίσουν τον χαρακτήρα του φυσικού ανθρώπου παρατηρώντας τον άνθρωπο όπως είναι σήμερα. Η μεθόδευση αυτή ήταν δικαιολογημένη εφόσον θεωρούνταν ότι ο άνθρωπος είναι φύσει κοινωνικός. Η πηγή της πολιτικής κοινωνίας πρέπει να αναζητηθεί αποκλειστικά στην επιθυμία ή στο δικαίωμα της αυτοσυντήρησης, που δικαιολογεί το δικαίωμα στα μέσα που απαιτούνται για την αυτοσυντήρηση.

Καθένας έχει εκ φύσεως το δικαίωμα να ιδιοποιείται ό,τι χρειάζεται από τους καρπούς της γης, μπορεί να αποκτά το αποκλειστικό δικαίωμα στο προϊόν της γης που έχει καλλιεργήσει με το μόχθο του. Ένα κοινωνικό συμβόλαιο τώρα θα

μπορούσε να θέσει σε κίνδυνο την αυτοσυντήρηση του ατόμου αν δεν του επέτρεπε να παραμείνει ο κριτής του ποια μέσα χρειάζεται για την αυτοσυντήρησή του, όπως το να παραμείνει ελεύθερος όσο ελεύθερος ήταν και πριν. Από την άλλη, η φύση της πολιτικής κοινωνίας επιτάσσει να αντικατασταθεί η ιδιωτική απόφαση από τη δημόσια. Κι αυτό θα γίνει μέσω της νομοθέτησης. Η νομοθεσία από ολόκληρο το σώμα των πολιτών είναι το συμβατικό υποκατάστατο την φυσικής συμπίνασης που ανέφερα παραπάνω. Ο πολίτης είναι πράγματι λιγότερο ελεύθερος από τον άνθρωπο στη φυσική κατάσταση, εφόσον δεν μπορεί να ακολουθήσει την αμιγή ιδιωτική του απόφαση, αλλά είναι περισσότερο ελεύθερος από τον άνθρωπο στη φυσική κατάσταση, μιας και προστατεύεται από τους συντρόφους του. Ο πολίτης είναι εξίσου ελεύθερος με τον άνθρωπο στην αρχική φυσική κατάσταση, εφόσον με το να υπόκειται μόνο στο νόμο ή στην κοινή βούληση ή στη γενική βούληση, δεν υπόκειται στην ιδιωτική βούληση κανενός άλλου ανθρώπου. Η ελευθερία μέσα στην κοινωνία είναι δυνατή μόνο με την ολοκληρωτική υποταγή του καθενός, και της κυβέρνησης, στη βούληση μιας ελεύθερης κοινωνίας. Το φυσικό δίκαιο αφομοιώνεται νόμιμα από το θετικό δίκαιο μιας κοινωνίας που δομείται σύμφωνα με το φυσικό δίκαιο. Η αντίληψη ότι η καλή ζωή συνίσταται στην επιστροφή στη φυσική κατάσταση, αλλά στο επίπεδο της ανθρωπιάς, οδηγεί κατ' ανάγκη στο πόρισμα ότι το άτομο διεκδικεί από την κοινωνία μια απόλυτη ελευθερία κενή από κάθε συγκεκριμένο ανθρώπινο περιεχόμενο.

Το 18ο αιώνα τα δεδομένα της πολιτικής φιλοσοφίας αλλάζουν, με κύριο εκπρόσωπο της αλλαγής αυτής το Montesquieu²³. Παραμένει ως βασική προτεραιότητα η σύσταση της πολιτικής κοινωνίας που θα εγγυάται την ασφάλεια των ατόμων και των αγαθών, το κεντρικό όμως πολιτικό πρόβλημα δεν είναι πως θα συσταθεί ιδεατά το κράτος για να υπάρξει ο σεβασμός του ανθρώπου, αλλά ο οριστικός καθορισμός των σχέσεων κυβερνώντων-κυβερνωμένων. Ο Montesquieu αντιλήφθηκε ότι το βασικό πολιτικό πρόβλημα είναι η αντίθεση μεταξύ της εξουσίας και της ελευθερίας, θεμελίωσε την αναγκαιότητα των δικαιωμάτων του ανθρώπου μέσα από το διαχωρισμό των αρμοδιοτήτων της εξουσίας για να επιτευχθεί η πολιτική ισορροπία και σταθερότητα. Ουσιαστικά αρνείται τον ιδεαλισμό της

²³ Charles Montesquieu, *Το Πνεύμα των Νόμων*, Πρόλογος Παναγιώτης Κονδύλης, Μετάφραση Παναγιώτης Κονδύλης, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα, 2006.

φιλοσοφίας του φυσικού δικαίου, τις αφηρημένες έννοιες και τις ιδεολογικές αξίες που επινοούν την προέλευση της κοινωνίας και διαστρεβλώνουν τις φυσικές ανάγκες της ανθρώπινης ύπαρξης. Η φυσική κατάσταση δεν είναι η περιγραφή λόγων και καταστάσεων που οι άνθρωποι πρέπει να αποφεύγουν, ούτε η εννοιολογική προϋπόθεση της κοινωνίας και ο ιδεατός τύπος σχέσεων, αλλά οι φυσικοί νόμοι δείχνουν, οι ίδιοι, τη ζωτικότητα του ανθρώπου. Η πολιτική φιλοσοφία του Montesquieu στηρίζεται στην ερμηνεία της πολιτικής εμπειρίας, όπως η περίπτωση της Αγγλίας, για να αναπτύξει τη σταθερή ισορροπία μεταξύ εξουσίας και ελευθερίας. Αυτό που κάνει είναι να αντιστρέψει την προβληματική των φιλοσόφων του φυσικού δικαίου και δεν ξεκινά από το δίκαιο που θεμελιώνει την ελευθερία, αλλά από την εξουσία που την απειλεί. Αντί να ερευνήσει και να εξετάσει την προέλευση της εξουσίας, αναλύει τα αποτελέσματά της. Δε θέτει το πρόβλημα της αναζήτησης του καλύτερου πολιτεύματος για την πολιτική ανάπτυξη της ανθρωπότητας, αλλά αναζητεί τους όρους λειτουργίας των καλών νόμων σε συγκεκριμένες συνθήκες για την ανάπτυξη μιας χώρας. Η ιδέα της φύσης στο Montesquieu μεταφέρεται από το άτομο στο πολιτικό καθεστώς, όπως στο Rousseau μεταφέρθηκε από τον άνθρωπο στον πολίτη. Έτσι, τα δικαιώματα του ανθρώπου δεν παίρνουν μορφή και περιεχόμενο, παρά από την πολιτική ελευθερία του καθεστώτος, όπου ο νόμος απαγορεύει στο άτομο να επιβάλλει τη θέση του στο άλλο, υπαγορεύοντας επίσης την ανάλογη έκφραση της θέλησης του άλλου. Με την απομάκρυνση από το φυσικό δίκαιο, ο Montesquieu πρεσβεύει μια πολιτειακή άποψη των δικαιωμάτων. Η ελεύθερη και ασφαλής κοινωνία εγγυάται τα ανάλογα δικαιώματα. Οι πολίτες μιας παρόμοιας κοινωνίας μπορούν να πουν ότι ζουν σε ένα είδος φυσικής κατάστασης και ο πολίτης δε φοβάται τον πολίτη, ζουν δηλαδή σε μια φυσική κατάσταση απελευθερωμένη από το φόβο. Η ελεύθερη κοινωνία, θεμελιωμένη στο διαχωρισμό των εξουσιών είναι μια «τελειοποιημένη φυσική κατάσταση»: οι πολίτες χαίρονται τα πλεονεκτήματα της φυσικής κατάστασης, εκφράζουν τη θέληση της ανεξαρτησίας τους και δεν υποφέρουν, μιας και είναι απελευθερωμένοι από την εμπόλεμη κατάσταση και το φόβο.

Τελικά, ο Montesquieu θεμελιώνει την ουσία της ελευθερίας στο θεσμικό πλαίσιο και στη συνταγματική εγγύησή της και όχι στη φυσική και ατομική ελευθερία. Η πολιτική ελευθερία για το Montesquieu προέρχεται από την ισορροπία των αρμοδιοτήτων της εξουσίας, που προσδιορίζει πολιτικά και κοινωνικά τις

φυσικές και πολιτειακές σχέσεις των ανθρώπων και όχι από την ουσιαστική ανάλυση της έννοιας του ατόμου και της φύσης του ανθρώπου.

Στον 20ο τώρα αιώνα έχουμε τη διόγκωση του κρατικού παρεμβατισμού στα περισσότερα δυτικά κράτη, καθώς και σε πολλές αναπτυσσόμενες χώρες. Συνήθως αυτός ο παρεμβατισμός πήρε τη μορφή της κοινωνικής πρόνοιας, δηλαδή προσπαθειών της κυβέρνησης να στηρίξει με θεσμούς προνοίας τους πολίτες, ώστε οι τελευταίοι να μπορέσουν να αντεπεξέλθουν στη φτώχεια, την αρρώστια και την αμάθεια. Οι σύγχρονοι υποστηρίζουν το κράτος πρόνοιας με βάση την αρχή των ίσων ευκαιριών. Αν τυχόν ορισμένα άτομα ή ομάδες βρίσκονται σε μειονεκτική θέση λόγω των κοινωνικών περιστάσεων, τότε το κράτος έχει την κοινωνική ευθύνη να περιορίσει ή να εξαλείψει τα μειονεκτήματα που αντιμετωπίζουν. Αυτή ακριβώς η ευθύνη αντικατοπτρίζεται στη ανάπτυξη των θεσμών του κράτους πρόνοιας. Μια τέτοια επέκταση των ευθυνών της κυβέρνησης δεν συνεπάγεται ωστόσο τη συρρίκνωση των ατομικών δικαιωμάτων, αλλά μάλλον τη διεύρυνσή τους. Οι πολίτες εξασφαλίζουν ένα φάσμα κοινωνικών δικαιωμάτων ή δικαιωμάτων προνοίας, όπως είναι το δικαίωμα στην εργασία, το δικαίωμα στην παιδεία και το δικαίωμα στην αξιοπρεπή στέγαση. Τα δικαιώματα του κράτους πρόνοιας, ωστόσο, συνιστούν θετικά δικαιώματα, αφού δεν μπορούν να ικανοποιηθούν παρά μόνο με θετικές ενέργειες του κράτους, δηλαδή μέσα από δημόσιες παροχές συντάξεων κι επιδομάτων και, ενδεχομένως, των υπηρεσιών της υγείας και της παιδείας. Με λίγα λόγια δίνεται ακόμα μεγαλύτερη σημασία στην έννοια της αυτονομίας και του αυτοκαθορισμού του ατόμου, της ελευθερίας του να παίρνει σημαντικές αποφάσεις για τον εαυτό του, τόσο όσον αφορά τη δημόσια συμπεριφορά του, στο βαθμό που δεν πλήττει τους άλλους, όσο ειδικότερα στην ιδιωτική του ζωή.

1.1.1 Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ ΣΤΑ ΔΙΕΘΝΗ ΚΕΙΜΕΝΑ

Οι ρίζες των δικαιωμάτων βρίσκονται ουσιαστικά στην ελληνική φιλοσοφία και στον Χριστιανισμό και μπορούν να γίνουν κατανοητά μόνο στο πλαίσιο μιας ευρύτερης κοινωνικής συνάφειας. Πίσω από την ιδέα των δικαιωμάτων του ανθρώπου βρίσκεται μια εικόνα του ανθρώπου που δεν ανήκει μόνο σε κάποια φάση της ευρωπαϊκής ιστορίας, αλλά είναι το αποτέλεσμα και η κληρονομιά ολόκληρης της εξέλιξης. Στην παράδοσή μας συναντούμε απλά «ρίζες» των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Σύμφωνα με την πλειοψηφούσα στη γαλλική θεωρία άποψη, εφόσον η αξία του ανθρώπου ενυπάρχει σε κάθε συνταγματικό δικαίωμα, όχι απλώς ως λογικό προαπαιτούμενο αλλά ως προϋπόθεση του κανονιστικού περιεχομένου των ατομικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, δεν υπάρχει λόγος να καθιερωθεί η αξία του ανθρώπου ως αυτοτελές συνταγματικό δικαίωμα. Ουσιαστικά, οι φορείς των επιμέρους συνταγματικών δικαιωμάτων -ατομικών και κοινωνικών- θα πρέπει να είναι αυτονόητα και φορείς ίσης κοινωνικής αξιοπρέπειας και ταυτόσημης ηθικής αξίας. Η αρχή της αξιοπρέπειας του ανθρώπου εκφράζει περισσότερο από κάθε άλλη την ίδια την «ουσία» του ανθρώπου. Παράλληλα υπάρχει και η αντίληψη σύμφωνα με την οποία η αρχή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας κατέχει μια θέση υπεροχής έναντι των άλλων αρχών και δικαιωμάτων και ιδίως της προσωπικής ελευθερίας, εφόσον είναι θεμιτό η ανθρώπινη αξιοπρέπεια να επιφέρει περιορισμούς στα ανθρώπινα δικαιώματα ενώ δεν είναι επιτρεπτό το αντίστροφο, δηλαδή τα συνταγματικά δικαιώματα να περιορίζουν την ανθρώπινη αξία.

Το ερώτημα που τίθεται δεν είναι τόσο αν η αρχή της αξίας του ανθρώπου μπορεί να αποτελέσει λόγο περιορισμού ενός συνταγματικού δικαιώματος αλλά κυρίως το αν μπορεί να νοείται αντιθετικά με τα συνταγματικά δικαιώματα και τις θεμελιώδεις αρχές και ιδίως με το στοιχείο του αυτοκαθορισμού ως έκφανση της προσωπικής ελευθερίας. Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια χαρακτηρίζεται «απόλυτη» και «απαραβίαστη». Ο χαρακτηρισμός της αρχής ως «απαραβίαστης» φαίνεται πιο εύστοχος. Ο όρος «απόλυτη» επιδιώκει να υπογραμμίσει με τρόπο προφανή και κατηγορηματικό την αδυναμία περιορισμού της αρχής της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Δηλαδή ότι η αρχή της αξίας του ανθρώπου δεν επιδέχεται ποτέ περιορισμούς και επομένως μοιάζει να υπερτερεί εκ των προτέρων έναντι κάθε άλλης συνταγματικής αρχής ή δικαιώματος. Θα πρέπει όμως να διερωτηθούμε το εξής: αν αποδοθεί

βαρύτητα στο θέμα της υπεροχής της αρχής της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, μήπως έτσι παραγνωρίζεται και αλλοιώνεται αυτή καθαυτή η λειτουργία και η σημασία της; Το ζητούμενο είναι να αποδειχθεί ότι δεν είναι εύκολο η αξία του ανθρώπου να σταθμίζεται με άλλα συνταγματικά αγαθά και δικαιώματα, όχι γιατί υπερισχύει αργίσιμ εναντι των άλλων συνταγματικών αρχών, αλλά διότι δεν είναι αυτός ο ρόλος και ο προορισμός της. Δεν νοείται αντιθετικά, ούτε απαιτείται να «συμφιλιωθεί» με κάποιο από τα συνταγματικά δικαιώματα, αυτό θα ήταν αντιφατικό δεδομένου ότι η ίδια αποτελεί την κανονιστική βάση κάθε συνταγματικού δικαιώματος. Τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα συνθέτουν την καθολική έννοια της αξίας του ανθρώπου ως επιμέρους εκφάνσεις της. Το «απαραβίαστο» -όχι πάντως ως συνώνυμο του απόλυτου χαρακτήρα της αρχής- θα μπορούσε να αποδώσει μια διάσταση της έννοιας της αξίας του ανθρώπου που να δικαιώνει τη σημασιολογική ιδιαιτερότητά της, χωρίς ωστόσο να αναιρεί την ισοδυναμία της με τις άλλες συνταγματικές αρχές. Η αξία του ανθρώπου θα πρέπει να θεωρηθεί ως απαραβίαστη κυρίως λόγω της εμφαντικής κανονιστικής δύναμης αλλά και της ιδιαίτερης λογικής και σημασιολογικής φόρτισης που διαθέτει. Πρόκειται για αρχή που επιτάσσει το σεβασμό της ανθρώπινης αξίας ως πολύτιμου συνταγματικού αγαθού και αναφέρεται επομένως σε κάθε τι που αφορά την ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη. Η αξία του ανθρώπου θα πρέπει να λειτουργεί ως μια απαραβίαστη αρχή, με την έννοια ότι κανείς δεν μπορεί να αμφισβητήσει την ανθρώπινη υπόσταση του προσώπου ή να του στερήσει τη δυνατότητα να απολαμβάνει ελεύθερα το σύνολο των δικαιωμάτων που του αναγνωρίζει η έννομη τάξη στο πλαίσιο πάντα του σεβασμού των δικαιωμάτων των άλλων και των κανόνων της εύρυθμης κοινωνικής συμβίωσης. Πάντα όμως υπάρχει ως δεδομένος ο κίνδυνος η αρχή της αξίας του ανθρώπου, νοούμενη ως κανονιστική μήτρα των συνταγματικών δικαιωμάτων και ως αρχή απαραβίαστη, να εκληφθεί ως ανώτερη των άλλων αρχών συνταγματικού επιπέδου. Θα πρέπει λοιπόν εδώ να σημειώσω ότι η αρχή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας δεν είναι πέρα, πριν και πάνω από το Σύνταγμα. Αποτελεί αρχή ενταγμένη στο θετικό δίκαιο και αξία ενσωματωμένη σε συνταγματικές διατάξεις ή έστω συναγόμενη εμμέσως από αυτές. Δεν είναι υπέρτερη των άλλων συνταγματικών αρχών, γιατί η παραδοχή αυτής της θέσης, πέραν από το ότι θα καταργούσε τον κανόνα της τυπικής ισοδυναμίας των συνταγματικών διατάξεων, θα σήμαινε ότι παραμερίζεται και υποτιμάται το ενδιαφέρον και η κανονιστική σημασία άλλων θεμελιωδών αρχών του Συντάγματος, όπως είναι ενδεικτικά η δημοκρατική

αρχή. Επομένως άλλο το θέμα της λογικής και αξιολογικής βαρύτητας που έχει προφανώς η αρχή της αξίας του ανθρώπου, ως αρχή που αποτυπώνει με δεσμευτικό τρόπο την προστασία της ίδιας της ουσίας του ανθρώπου, και άλλο το θέμα της κανονιστικής της ιεράρχησης σε συνάρτηση με τις υπόλοιπες συνταγματικές αρχές.

Συχνά, η ανάγκη σεβασμού της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ταυτίζεται με την οριοθέτηση των συνταγματικών δικαιωμάτων του ανθρώπου. Στον χώρο των βιοϊατρικών εξελίξεων αρκετοί έχουν διατυπώσει έντονες επιφυλάξεις ως προς την υιοθέτηση μιας άκρως φιλελεύθερης και ατομιστικής ιδεολογίας που πρεσβεύει τη νομιμοποίηση γενετικών ερευνών και βιοϊατρικών πειραματισμών για θεραπευτικούς σκοπούς από τη στιγμή που δίδεται η συναίνεση του υποκειμένου. Ποιος όμως μπορεί να υποστηρίξει ότι είναι απολύτως θεμιτή η θέληση του υποκειμένου, όταν μάλιστα αυτό βρίσκεται σε μια ιδιάζουσα κατάσταση, τόσο ψυχολογική όσο και σωματική, όπως για παράδειγμα κάποιος να προβαίνει σε συναλλαγές με αντικείμενο μέλη του σώματος του όπως ο πνεύμονας, κάτι για το οποίο έχουμε ακούσει πολλές φορές. Και ποιος από την άλλη μπορεί με σαφήνεια να υποστηρίξει ότι με βάση την αυτοδιάθεση και την ελεύθερη βούληση θα πρέπει να απαγορευτεί μια τέτοια κίνηση; Η βιοϊατρική είναι πεδίο που αναφέρεται σε επεμβάσεις στο ανθρώπινο σώμα ή αφορά πειράματα σε στοιχεία του ανθρώπινου οργανισμού. Βρισκόμαστε στην εποχή μεταμόρφωσης του ανθρώπου από τον άνθρωπο και της εξουσιαστικής του επιβολής πάνω στο ανθρώπινο είδος. Τα φαινόμενα αυτά υπερβαίνουν από ένα σημείο και πέρα τα όρια της ιατρικής επιστήμης και του Δικαίου. Ωστόσο, αυτό δεν αποκλείει εντελώς την αξιοποίηση της αρχής της αξίας του ανθρώπου, κάτι που δε σημαίνει άμεσα και περιοριστική λειτουργία. Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια αντί να λειτουργήσει ως περιορισμός μπορεί να αποβεί το σημαντικότερο σημείο αναφοράς στις πρακτικές του βιοτεχνολογικού χώρου. Αν θέσουμε την αρχή της αξίας του ανθρώπου ως όριο στην προσωπική ελευθερία είναι σαν να αποδεχόμαστε την πλήρη απογύμνωση της αξιοπρέπειας από οποιαδήποτε ανθρώπινη αναφορά. Αρνούμαστε δηλαδή να εντάξουμε στην αξιοπρέπεια ένα στοιχείο που συνθέτει κατά κύριο λόγο την έννοιά της: το στοιχείο του ατομικού αυτοκαθορισμού. Το πρόσωπο αποκαλείται άνθρωπος όχι μόνο γιατί είναι βιολογικά εξελιγμένο σε σχέση με τα υπόλοιπα έμβια όντα αλλά κυρίως επειδή είναι ύπαρξη με εξατομικευμένα χαρακτηριστικά και μέλος ενός κοινωνικού συνόλου, με κριτήρια ατομικά και συγχρόνως κοινωνικά. Είναι έλλογο και συνειδητό ον και γι' αυτό διαφοροποιείται από τους υπόλοιπους ζωντανούς

οργανισμούς και η εσωτερική ελευθερία της συνείδησής του είναι άρρηκτα συνυφασμένη με την ανθρώπινη υπόσταση και αξία. Επομένως, αξίζει να διερωτηθούμε, αν ο περιορισμός της ελευθερίας συνείδησης συνεπάγεται ως ένα βαθμό υποβάθμιση της ανθρώπινης αξίας. Το άτομο πρέπει να νοείται καταρχήν ελεύθερο να χαράσσει τα όρια των κανόνων ηθικής αξίας. Ελεύθερο, όχι ανεξέλεγκτο, γιατί στην έννοια της ελευθερίας εμπεριέχεται και ο σεβασμός ορισμένων κοινωνικών κανόνων και αξιών και άρα και της αξίας του ανθρώπου. Υπό αυτό το πρίσμα, ελευθερία και αξιοπρέπεια είναι έννοιες αλληλένδετες και όχι αντιθετικές. Με βάση το ότι η αξιοπρέπεια και η ελευθερία συνείδησης είναι έννοιες αλληλοεξαρτώμενες, αναγνωρίζουμε ότι είναι δυνατόν να προκύψουν τουλάχιστον δύο σημαντικές ενστάσεις. Η πρώτη επικαλείται ότι η ταύτιση ελευθερίας συνείδησης και αξιοπρέπειας ενδεχομένως να οδηγήσει σε μια ανεπίτρεπτη διάκριση: να εντάσσονται σε μια «κατώτερη» βαθμίδα κοινωνικής και ηθικής αξίας τα άτομα που δεν είναι σε θέση να εκφράσουν σαφή βούληση. Κι όμως, ακόμα και τα άτομα αυτά δεν παύουν να είναι έλλογα σε ένα επίπεδο αφηρημένα κανονιστικό. Απλά, με βάση την ψυχική τους κατάσταση στερούνται κάποιων δικαιωμάτων, κάτι που έχει ως βασικό στόχο τη δική τους ασφάλεια και ελευθερία. Επομένως, οι συγκεκριμένες κατηγορίες προσώπων δεν στερούνται ελευθερίας συνείδησης, η προσωπική τους βούληση είναι υπαρκτή ως στοιχείο της ανθρώπινης αξίας, ωστόσο είναι «ανενεργής» ιδίως σε επίπεδο ιδιωτικού δικαίου με στόχο την προστασία των συναλλαγών και την αποφυγή φαινομένων άδικης συμπεριφοράς εναντίον αυτών των προσώπων. Η δεύτερη ένσταση αναφέρεται στον τρόπο προστασίας των ατόμων αυτών, όταν δεν είναι σε θέση να αντιληφθούν τα όρια σεβασμού της αξιοπρέπειάς τους. Την ένσταση αυτή παρακάμπτει η θεώρηση που προτείνεται γενικά για την προστασία κάθε προσώπου στον «αμφιλεγόμενο» τομέα της βιοϊατρικής. Δηλαδή η αξιοποίηση της αρχής της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ως γνώμονα σε σταθμίσεις διακυβευόμενων συνταγματικών αγαθών ή ως πηγής έμπνευσης νομοθετικών κειμένων που θα βάζουν φραγμούς σε πρακτικές που θέτουν σε κίνδυνο το αγαθό της αξιοπρέπειας. Έτσι, η αρχή της αξίας του ανθρώπου μπορεί να λειτουργήσει ως «βαθμίδα διαιτησίας» στη σύγκρουση ανάμεσα στο δικαίωμα του επιστήμονα της βιοϊατρικής για έρευνα και στο δικαίωμα στη ζωή ή στην υγεία του ανθρώπινου «πειραματόζωου». Οι περιορισμοί με σημαία την αξία του ανθρώπου οδηγούν σε απαγορεύσεις με αμφίβολη νομιμοποιητική βάση, αν η αξιοπρέπεια εκληφθεί ως ρήτρα ανοικτή, ικανή

να υποθάλλει ηθικολογικές προσδοκίες και επιδιώξεις σε βάρος συνταγματικά κατοχυρωμένων ελευθεριών. Συνεχίζοντας, μπορεί να υποστηριχθεί ότι όταν κάποιος κάνει ελεύθερη χρήση του εαυτού του, πώς είναι δυνατόν αυτό να χαρακτηρίζεται αντίθετο στην αξιοπρέπειά του; Δεν τίθεται κάποιο ζήτημα όταν, στο όνομα της αξιοπρέπειας γενικά, το υποκείμενο δεν είναι ελεύθερο ούτε καν να συνεκτιμήσει αυτό που είναι σύμφωνο ή όχι με τη δική του αξιοπρέπεια; Γιατί να αγνοείται η παράμετρος της θέλησης του φερόμενου ως θιγόμενου προσώπου και να υιοθετείται άκριτα η υποκειμενική κρίση ενός τρίτου; Από τη φιλελεύθερη θεώρηση της αξίας του ανθρώπου απορρέει ότι μια συμπεριφορά δεν είναι απάνθρωπη, εξευτελιστική και επομένως «ανήθικη» εάν δεν την αντιλαμβάνεται ως τέτοια το υποκείμενο που γίνεται δέκτης της ή συμμετέχει σε αυτήν. Αντιθέτως, «αντικειμενικού» χαρακτήρα προσέγγιση της αρχής της ανθρώπινης αξιοπρέπειας υπονοεί ότι μια συμπεριφορά μπορεί να είναι απάνθρωπη με κριτήρια κοινωνικά, ανεξαρτήτως της ελευθέρως εκφρασμένης συναίνεσης του υποκειμένου και της ενδεχόμενης θέλησής του για συνέχιση της προσβλητικής γι αυτόν δραστηριότητας. Η φιλελεύθερη αντίληψη αναγορεύει το ενδιαφερόμενο πρόσωπο σε βασικό ρυθμιστή των κριτηρίων προσβολής της αξιοπρέπειάς του και επιτυγχάνει μ' αυτόν τον τρόπο την αποφυγή επεμβάσεων τρίτων προσώπων στο πεδίο συνταγματικής δράσης του ενδιαφερομένου. Έχει όμως το μειονέκτημα ότι αφήνει αναπάντητα ερωτήματα σε εκείνες τις περιπτώσεις, στις οποίες υπάρχει αδιαμφισβήτητη προσβολή της αρχής της αξίας του ανθρώπου, χωρίς ωστόσο ο φορέας της να το αντιλαμβάνεται, να το αναγνωρίζει ή να το αποδέχεται. Από την άλλη, η «αντικειμενική» θεώρηση της αξίας του ανθρώπου έχει ακριβώς το πλεονέκτημα ότι συμβάλλει στη διάγνωση κάθε βαριάς προσβολής της αξιοπρέπειας ανεξάρτητα από το αν ο ενδιαφερόμενος παρέχει τη συγκατάθεσή του για τις ενέργειες που συνιστούν την προσβολή. Ως βέβαιη προσβολή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας θα μπορούσε να θεωρηθεί κάθε πράξη που πλήττει με τρόπο σκληρό και βάνανσο την ίδια την ανθρώπινη υπόσταση του υποκειμένου και όχι απλώς μια επιμέρους συνταγματικά προστατευόμενη ανθρώπινη δραστηριότητα, που θίγει δηλαδή τη σωματική και ψυχική ακεραιότητα του προσώπου, όπως τα βασανιστήρια, η δουλεία, η σκληρή και απάνθρωπη μεταχείριση ή ορισμένα είδη ιατρικών πειραμάτων. Η αρχή του σεβασμού της αξίας του ανθρώπου γίνεται πιο λειτουργική, όταν χρησιμοποιείται ως ερμηνευτικό εργαλείο του νομικού συλλογισμού σε σχέση με την χρήση της ως ορίου ή περιορισμού των

συνταγματικών δικαιωμάτων. Αυτό σημαίνει ότι αξιοποιείται καταρχήν ως κριτήριο ερμηνείας νομοθετικών διατάξεων και ενδεχομένως και ως κανόνας-μέτρο στη στάθμιση αντιτιθέμενων συνταγματικών αγαθών, όταν κρίνεται μέσα από συγκεκριμένα περιστατικά ότι ενδείκνυται η θεώρηση των νομοθετικών κειμένων και των συνταγματικών δικαιωμάτων υπό τον πρίσμα του σεβασμού της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Με κριτήριο το αν προσβάλλεται ή όχι η αξία του ανθρώπου, οι περισσότερες πραγματικές καταστάσεις θα λέγαμε ότι ανήκουν σε μια «γκρίζα ζώνη», όπου η κρίση για το αν υπάρχει προσβολή είναι υποκειμενική και γι' αυτό αμφισβητήσιμη. Η ρήτρα της αξιοπρέπειας μπορεί να επιτελέσει ένα ρόλο διαμεσολαβητικό και εξισορροπητικό, όταν μετατρέπεται σε κανόνας-μέτρο κατά τη στάθμιση αντιτιθέμενων συνταγματικών αγαθών σε συγκεκριμένη επίδικη διαφορά. Σε αυτές τις περιπτώσεις, η αναφορά στην αρχή σεβασμού της αξίας του ανθρώπου δεν είναι ούτε αμήχανη ούτε απλώς παρατακτική δίπλα στο πραγματικά διακυβευόμενο συνταγματικό δικαίωμα. Επιτρέπει την αμοιβαία οριοθέτηση και πρακτική εναρμόνιση των αναγνωρισμένων αγαθών που συγκρούονται και οδηγεί σε μια νέα θεώρηση των συνταγματικών δικαιωμάτων, υπό το πρίσμα της αξιοπρέπειας. Τα δεδομένα διαφοροποιούνται σε μεγάλο βαθμό, όταν διαπιστώνεται ξεκάθαρη προσβολή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Η αξία του ανθρώπου φαίνεται να προσβάλλεται με αδιαμφισβήτητο τρόπο, όταν θίγεται ο «σκληρός πυρήνας» των ανθρώπινων δικαιωμάτων και της ανθρώπινης ύπαρξης. Συγκεκριμένα: η δουλεία, τα βασανιστήρια, η απάνθρωπη μεταχείριση και ορισμένες μορφές βιοϊατρικών επεμβάσεων συνιστούν κατά κοινή ομολογία μορφές προσβολών της αξιοπρέπειας. Δεν είναι τυχαίο ότι όλες αυτές οι προσβολές αναδεικνύουν την ανάγκη διαφύλαξης της σωματικής και ψυχικής ακεραιότητας του προσώπου, την αποφυγή μεταχείρισής του ως αντικειμένου ή μέσου, την αντίδραση στην προσβολή της ίδιας της ανθρώπινης υπόστασης και όχι απλώς κάποιων επιμέρους εκδηλώσεών της και κυρίως την ευαισθησία απέναντι σε κάθε αποκλεισμό του υποκειμένου από το ανθρώπινο είδος. Τα δικαιώματα του ανθρώπου, ως αναφορά πολιτικής και δράσης, αποτελούν βασικό στοιχείο της μεταπολεμικής διεθνούς έννομης τάξης. Για την UNESCO τη δεκαετία του 1970, «τα δικαιώματα του ανθρώπου δεν είναι ούτε μια νέα ηθική, ούτε μια λαϊκή θρησκεία. Είναι πολύ περισσότερο από μια κοινή σε όλους τους ανθρώπους γλώσσα. Είναι οι απαιτήσεις που ο άνθρωπος της διανόησης ή της επιστήμης οφείλει να μελετήσει και να ενσωματώσει στις γνώσεις του, με τους δικούς

του κανόνες και μεθόδους, είτε ασχολείται με τη φιλοσοφία, τις ανθρωπιστικές επιστήμες... είτε είναι κοινωνιολόγος ή νομικός, ιστορικός ή γεωγράφος. Είναι τελικά μια πραγματική επιστημονική επεξεργασία... που σταδιακά πρόκειται να οικοδομηθεί ή να προωθηθεί». Ο Rene Cassin²⁴ όρισε την επιστήμη των δικαιωμάτων του ανθρώπου «...ως ένα ειδικό κλάδο των κοινωνικών επιστημών που έχει ως αντικείμενο τη μελέτη των σχέσεων μεταξύ του ανθρώπου, σε συνάρτηση με την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, με τον προσδιορισμό των δικαιωμάτων και των δυνάμεων, το σύνολο των οποίων είναι αναγκαίο για την ανάπτυξη της προσωπικότητας κάθε ανθρωπίνου όντος». Σύμφωνα τώρα με τον K. Vasak, «η επιστήμη των δικαιωμάτων του ανθρώπου αφορά το άτομο, και ιδιαίτερα τον εργαζόμενο άνθρωπο που ζει στα πλαίσια ενός κράτους και ο οποίος, κατηγορούμενος για μια παράβαση ή θύμα μιας καταστάσεως πολέμου, απολαμβάνει της προστασίας του νόμου χάρη στην επέμβαση του εθνικού δικαστή και των διεθνών οργανισμών, και του οποίου τα δικαιώματα και ιδιαίτερα το δικαίωμα στην ισότητα, είναι εναρμονισμένα με τις απαιτήσεις της δημοσίας τάξεως». Για τον Imre Szabo, «τα δικαιώματα του ανθρώπου συνιστούν μια έννοια του συνταγματικού και του διεθνούς δικαίου, με προορισμό την προστασία, κατά θεσμοποιημένο τρόπο, των δικαιωμάτων του ανθρωπίνου όντος από τις υπερβάσεις της εξουσίας που διαπράττονται από τα όργανα του κράτους, και παράλληλα, την προαγωγή της εγκαθιδρύσεως ανθρωπίνων συνθηκών διαβίωσης, καθώς και της πολυδιάστατης ανάπτυξης της ανθρωπίνης προσωπικότητας». Με τη σειρά του, ο Jean Pictet θεωρεί ότι «η νομοθεσία των δικαιωμάτων του ανθρώπου έχει ως αντικείμενο να εξασφαλίζει πάντοτε στα άτομα την απόλαυση των θεμελιωδών δικαιωμάτων και ελευθεριών και να τα προφυλάσσει από τις κοινωνικές μάστιγες». Από τις παραπάνω απόψεις είναι σαφές ότι τα δικαιώματα του ανθρώπου εδράζονται στο πλέγμα των θεμελιωδών σχέσεων του ατόμου με το Κράτος-φορέα της εξουσίας. Είτε πρόκειται για τη Γαλλική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη του 1789, είτε για την Αμερικανική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων και των Καθηκόντων του Ανθρώπου, τα δικαιώματα του ανθρώπου δε στοχεύουν παρά τις σχέσεις του ατόμου με το Κράτος. Αντικειμενικός σκοπός δε, είναι η προστασία του ανθρώπου, της αξίας και της προσωπικότητάς του. Στα ανθρώπινα δικαιώματα, πρώτοι αναφέρθηκαν ο Θωμάς ο Ακινάτης, ο Thomas

²⁴ Jay Winter and Antoine Prost, *Rene Cassin and Human Rights-From the Great War to the Universal Declaration*, Εκδόσεις Cambridge University, Cambridge, 2013.

Hobbes, ο John Locke, ο Voltaire, ο J.J. Rousseau, ο Montesquieu, ο Kant, ο Hugo Grotius. Παράλληλα, μια σειρά πράξεων στη Μ. Βρετανία, χαράσσει μια νέα εποχή. Αυτές ήταν: η Magna Charta Libertatum του 1215 του Ιωάννη του Ακτμόνα, η Petition of Rights του 1628, το Agreement of the People του 1647, η Habeas Corpus Act του 1640, η Bill of Rights του 1689, η Act of Settlement του 1701. Το ίδιο περίπου έλαβε χώρα και στην Αμερικανική Ήπειρο, αρχικά με τη Διακήρυξη του Συνεδρίου της Φιλαδέλφειας στις 14 Οκτωβρίου του 1774, όπου διακηρύσσονται το δικαίωμα στη ζωή, στην ελευθερία, στην ιδιοκτησία. Στη συνέχεια με τη Διακήρυξη της Virginia της 11ης Ιουνίου 1776, σύμφωνα με την οποία τα κύρια και φυσικά δικαιώματα του ανθρώπου ήταν: το δικαίωμα στη ζωή, στην ελευθερία, στην ασφάλεια, στην ιδιοκτησία, στην αναζήτηση της ευτυχίας. Επίσης, με τη Διακήρυξη της αμερικανικής ανεξαρτησίας, της 4ης Ιουλίου 1776, που μνημονεύει το δικαίωμα στη ζωή, στην ελευθερία, στην ισότητα, στην αναζήτηση της ευτυχίας. Ακόμα με τις 10 πρώτες τροποποιήσεις του 1791 στο αμερικάνικο σύνταγμα του 1787, που κατοχύρωναν: το δικαίωμα αναφοράς, το δικαίωμα για νόμιμη και δημόσια δίκη, το δικαίωμα στη ζωή, στην ιδιωτική ιδιοκτησία, την ελευθερία λόγου, τύπου, τη θρησκευτική ελευθερία, τη μη αναδρομικότητα των ποινικών νόμων κ.α.β. Στη συνέχεια είχαμε τις επαναστατικές διαδικασίες στην Ευρώπη το 1848, οι οποίες διαμόρφωσαν μια νέα τάση στον τομέα των δικαιωμάτων του ανθρώπου, αυτήν της διεκδίκησης δικαιωμάτων κοινωνικού και οικονομικού χαρακτήρα. Οι γάλλοι επαναστάτες του 1848 πέτυχαν να αναγνωρισθεί το δικαίωμα στην εργασία ως θεμελιώδες δικαίωμα του ανθρώπου. Την ίδια εποχή δημοσιεύτηκε το κομμουνιστικό μανιφέστο και ο Marx ασκούσε κριτική στις ατομικές ελευθερίες⁶⁹. Ακολούθησε ο Μεγάλος Πόλεμος του 1914-18, που ήρθε να ανατρέψει τις πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές δομές της εποχής. Στην ιστορική αυτή καμπή ξέσπασε η ρωσική επανάσταση του Οκτωβρίου 1917 και δημιουργήθηκε το πρώτο σοσιαλιστικό κράτος στον κόσμο. Τις βασικές αρχές της σοβιετικής ιδεολογίας σχετικά με τα δικαιώματα του ανθρώπου εξέφραζε χαρακτηριστικά η «διακήρυξη των δικαιωμάτων του εργαζομένου και εκμεταλλευομένου λαού». Συντάκτης της διακήρυξης των σοβιέτ που δημοσιεύτηκε στις 16 Ιανουαρίου 1918, φέρεται ο ίδιος ο Lenin.

Τα ανθρώπινα δικαιώματα και η προστασία και προαγωγή τους αποτελούν μετά το 1945 και τη δεκαετία του 1970 βασικό ζήτημα των Διεθνών Σχέσεων και του

διεθνούς δικαίου²⁵. Τα οικουμενικά ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν μετά την δεκαετία παγκόσμια ουτοπία²⁶ και παρουσιάζουν ένα ανθρωποκεντρικό μοντέλο της διεθνούς κοινωνίας. Ανταγωνίζονται, επομένως, ή και συγκρούονται με την κρατική κυριαρχία ως προς το ποιο είναι το βασικό κανονιστικό υπόβαθρο της διεθνούς ζωής αλλά και εάν έρχονται πρώτα τα ανθρώπινα δικαιώματα ή τα δικαιώματα των κυρίαρχων κρατών²⁷. Η έννοια του δικαιώματος και των ατομικών δικαιωμάτων είναι μεταγενέστερη από αυτή του καθήκοντος και των καθηκόντων των υπηκόων μιας χώρας προς το κράτος στο οποίο διαβιούν. Όταν αναφερόμαστε στα ανθρώπινα δικαιώματα εννοούμε τα δικαιώματα που έχουν όλοι ανεξαιρέτως, είναι θεμελιώδη, απαραβίαστα και απόλυτα, οικουμενικά, αδιαίρετα και αλληλένδετα²⁸.

Πριν τη Νεωτερική Εποχή δεν υπήρχε η παραδοχή πως οι άνθρωποι είναι ίσοι μεταξύ τους, παρόλο που υπήρχαν μεμονωμένες απόψεις, όπως αυτές των Siddhartha Gautama, Στωικών φιλοσόφων και του Χριστού και Απόστολου Παύλου, οι οποίοι πίστευαν το αντίθετο. Παρά την έλευση του Χριστιανισμού, του Ουμανισμού της Αναγέννησης και του Διαφωτισμού που επεξεργάστηκε τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου και το διαχωρισμό των εξουσιών, η ανισότητα επικρατούσε τόσο στην πράξη όσο και τη θεωρία. Υπήρχαν κατηγορίες ανθρώπων που θεωρούνταν κατώτεροι, εγγενώς κατώτεροι συνήθως με βάση τη φυλή, κατάλληλοι για κατάκτηση

²⁵ Raymond John Vincent, *Human Rights and International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986. Jack Donnelly, *International Human Rights*, Westview Press, Boulder, 1993, p.7. Christian Tomuschat, *Human Rights: Between Idealism and Realism*, Oxford University Press, Oxford, 2003. David P. Forsythe, *Human Rights in International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006. Εμμανουήλ Ρούκουνας, *Διεθνής προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, α' έκδοση, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 1995

²⁶ Samuel Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass, 2010

²⁷ Andrew Heywood, *Διεθνείς Σχέσεις και πολιτική στην παγκοσμιοποίηση*, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα, 2013, p.505

²⁸ Raymond John Vincent, *Human Rights and International Relations*, ο.π., p.9,13. Jack Donnelly, "Ανθρώπινα Δικαιώματα", στο John Baylis, Steve Smith & Patricia Owens (ed.), *Παγκοσμιοποίηση της διεθνούς πολιτικής: Μία εισαγωγή στις διεθνείς σχέσεις*, Εκδόσεις Επίκεντρο, Αθήνα, 2013, σ.684. Εμμανουήλ Ρούκουνας, *Διεθνής προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, ο.π., Andrew Heywood, *Διεθνείς Σχέσεις και πολιτική στην παγκοσμιοποίηση*, ο.π., σ.507

και εκπολιτισμό για όσους κρινόταν ότι διέθεταν τη δυνατότητα εκπολιτισμού²⁹. Από το 1945 και ύστερα έχει υποστηριχθεί η άποψη πως οι άνθρωποι έχουν ίσα δικαιώματα, παρόλο που υπάρχουν διάφορες εκδοχές των συγκεκριμένων δικαιωμάτων και κατά πόσο είναι ατομικά ή όχι. Είναι βέβαια γεγονός πως ορισμένες κατηγορίες ανθρώπων έχουν περιορισμένα ανθρώπινα δικαιώματα, όπως τα παιδιά έως ότου ενηλικιωθούν, ή αυτά που έχουν βαριές ψυχιατρικές παθήσεις κ.α.³⁰. Η ιδέα περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όχι τόσο ως ανθρωπίνων αλλά ως φυσικών έχει την προέλευσή της από τον John Locke, ο οποίος υποστήριξε στο έργο του *Two Treatises of Government* πως προϋπάρχουν ορισμένα δικαιώματα στη φυσική κατάσταση πριν οι άνθρωποι εισέλθουν στην κοινωνία. Οι άνθρωποι είναι εκ φύσεως ελεύθεροι, ίσοι και ανεξάρτητοι, έχουν φυσικά δικαιώματα στη ζωή, την ελευθερία και την ιδιοκτησία και δε μπορούν να είναι υποτελής στην αυθαίρετη εξουσία κάποιου άλλου, ούτε καν του ίδιου του κράτους σε ό,τι αφορά τα συγκεκριμένα φυσικά δικαιώματα³¹. Το όλο σκεπτικό του Locke υπάρχει σε μια λιγότερο ξεκάθαρη στους Γάλλους φιλοσόφους του Διαφωτισμού μορφή, ειδικά σε ό,τι αφορά τα πολιτικά δικαιώματα και την ελευθερία της έκφρασης, όπως και στον Kant³². Σύμφωνα με τον Kant η ιδέα κοσμοπολίτικων αρχών δεν είναι υπερβολική ή φανταστική εφόσον οι παραβάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε ένα σημείο του

²⁹ Edward J. Dudley and Maximillian E. Novak (eds.), *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, Pittsburg University press, Pittsburg, 1972; Paul Keal, *European Conquest and the Rights of Indigenous Peoples: The Moral Backwardness of International Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003; Patrick Brantlinger, *Dark Vanishings: Discourse on the Extinction of Primitive Races, 1800-1930*, Cornell University Press, Ithaca, 2003; Mike Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought*, Cambridge University Press, Oxford, 1997; Michael Banton, *Racial Theories*, 2nd Edition, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p.p.17-80; Tzvetan Todorov, *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1993; Raymond John Vincent, "Race and International Relations", *International Affairs*, Volume 58, N.4, 1982, p.p.659-662; Jeniffer Pitts, *A turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton University Press, Princeton, 2005

³⁰ Raymond John Vincent, *Human Rights and International Relations*, ο.π., p.p.7-9

³¹ Christian Tomuschat, *Human Rights: Between Idealism and Realism*, ο.π., p.p.10-11, Burns H. Weston, "Human Rights", Richard Falk, Hilal Elver & Lisa Hajjar (επιμέλεια), In *Human Rights: Critical Concepts in Political Science*, V.1,21, Routledge publishing, London, 2008

³² Athony Pagden, *The Enlightenment and why it still Matters*, Random House, New York, 2013

κόσμου γίνονται αισθητές σε όλο τον κόσμο³³. Ο όρος δικαιώματα του ανθρώπου εμφανίζεται στην Γαλλική Επανάσταση και στον Tomas Paine στο έργο του *The Rights of Man*, ο οποίος συμμετείχε στην Αμερικανική αλλά και την Γαλλική Επανάσταση.

Το πρώτο θεμελιώδες κείμενο εκείνης της εποχής είναι η Διακήρυξη των Δικαιωμάτων της Βιρτζίνια (12 Ιουνίου 1776), το οποίο ανήκε στον George Mason αλλά ήταν εμπνευσμένο από τον Λοκ και το οποίο προέβλεπε στο πρώτο άρθρο ότι «όλοι οι άνθρωποι είναι από τη φύση τους εξίσου ελεύθεροι και ανεξάρτητοι και έχουν ορισμένα εγγενή δικαιώματα ... συγκεκριμένα την απόλαυση της ζωής και της ελευθερίας, τη δυνατότητα απόκτησης και κατοχής περιουσίας, και να επιδιώκουν και να αποκτήσουν ευτυχία και ασφάλεια». Ένα μήνα αργότερα υιοθετήθηκε η Αμερικανική Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας (1776), βασικός εμπνευστής της οποίας ήταν ο μετέπειτα 3ος Πρόεδρος των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής, Τόμας Τζέφερσον (Thomas Jefferson, 1743-1826) και ο οποίος είχε εμπνευστεί από τον Λοκ και τον Μοντεσκιέ. Σύμφωνα με την Αμερικανική Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας (4 Ιουλίου 1776) «Υποστηρίζουμε ορισμένες αλήθειες ως αυτονόητες, ότι όλοι οι άνθρωποι δημιουργούνται ίσοι, προικίζονται από τον Δημιουργό με ορισμένα απαραβίαστα δικαιώματα, μεταξύ των οποίων είναι αυτά της Ζωής, της Ελευθερίας και της αναζήτησης της Ευτυχίας». Στην συνέχεια ακολούθησε το αμερικανικό Bill of Rights (15 Δεκεμβρίου 1789), το οποίο ήταν έργο του μετέπειτα 4ου Προέδρου των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής, Τζέιμς Μάντισον (James Madison, 1751-1936) και το οποίο περιείχε μια αρχική λίστα ορισμένων ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ανάμεσα στα οποία ήταν η ελευθερία της θρησκείας, της έκφρασης του Τύπου, την ασφάλεια του προσώπου, της καταδίκης μόνο μέσω δημόσιας δίκης με ενόρκους, κ.ά. Έπειτα από δύο χρόνια υιοθετήθηκε η γαλλική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη (1791), το οποίο ήταν έργο του μαρκησίου ντε Λαφαγιέτ (Lafayette, 1757-1834) με τη βοήθεια του τότε πρεσβευτή των Η.Π.Α. Στη Γαλλία, Jefferson και του Honoré Mirabeau (1749-1835)¹². Η συγκεκριμένη Διακήρυξη (26 Αυγούστου 1789) και η οποία αποτελείται από δεκαεπτά (17) άρθρα αφορά τον πρώτο λεπτομερή κατάλογο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

³³ Richard A. Wilson, 'Human Rights, Culture and Context: An Introduction', Επιμέλεια Richard A. Wilson, in: *Human Rights, Culture and Context*, Pluto Press, London, 1997

Άρθρο 1 - Οι άνθρωποι γεννιούνται και παραμένουν ελεύθεροι, με ίσα δικαιώματα ...

Άρθρο 2 - Σκοπός κάθε πολιτικής ένωσης αποτελεί η διατήρηση των φυσικών και απαράγραπτων δικαιωμάτων του ανθρώπου. Τα δικαιώματα αυτά είναι η ελευθερία, η ιδιοκτησία, η ασφάλεια και η αντίσταση στη βία.

Άρθρο 6 - Ο νόμος πρέπει να είναι ο ίδιος για όλους, ανεξάρτητα αν προστατεύει ή τιμωρεί ... Άρθρο 10 - Κανείς δεν πρέπει να διώκεται για τις πεποιθήσεις του, ...

Άρθρο 11 - Η ελεύθερη ανταλλαγή σκέψεων και ιδεών είναι ένα από τα πολυτιμότερα δικαιώματα του ανθρώπου.

Οφείλουμε να αναφέρουμε ότι οι συγκεκριμένες διακηρύξεις αφορούσαν κατά κύριο λόγο άνδρες και όχι γυναίκες. Στη περίπτωση μάλιστα των Η.Π.Α. Δεν αφορούσαν τους δούλους παρά τις σχετικές επισημάνσεις που είχαν διατυπώσει οι Λαφαγιέτ και Τζέφερσον στον πρώτο Πρόεδρο Τζόρτζ Ουάσιγκτον (1732-1799). Έτσι κατά τη Γαλλική Επανάσταση η ακτιβίστρια και θεατρική συγγραφέας Olympe de Gouges (1748-1793) συνέγραψε το 1791, με μια ιδιαίτερα ειρωνική διάθεση, τη Διακήρυξη των Δικαιωμάτων της Γυναίκας και του Θηλυκού Πολίτη (η Gouges όπως και ο Κοντορσέ έπεσε θύμα της Γαλλικής Επανάστασης όταν είχε περιέλθει στη φάση της στυγνής τρομοκρατίας). Τον επόμενο χρόνο η Βρετανίδα συγγραφέας Mary Wollstonecraft (1759-1797) συνέγραψε το βιβλίο A Vindication of the Rights of Women (Η δικαίωση των δικαιωμάτων των γυναικών), στο οποίο υποστηρίζει την ισότητα μεταξύ των δύο φύλων και τα ίσα δικαιώματα, τονίζοντας ότι η κατωτερότητα των γυναικών στην εποχή εκείνη οφείλεται στην μη παροχή παιδείας στις γυναίκες και ότι οι γυναίκες θα έπρεπε να μορφώνονται και αυτές. Στη συνέχεια ένας από τους πλέον ένθερμους υποστηρικτές της ισότητας ανδρών-γυναικών ήταν ο Τζον Στιουαρτ Μιλ, ο οποίος τάχθηκε υπέρ της μόρφωσης των γυναικών και του δικαιώματος ψήφου και πρότεινε την αντικατάσταση της λέξης «άνδρας» (man, homme που υπάρχει σε σχέση με τα δικαιώματα αυτά) με τη λέξη «πρόσωπο» (person), δηλαδή «δικαιώματα των προσώπων». Η θεώρηση περί φυσικών «δικαιωμάτων του ανθρώπου» (ή του άνδρα) δεν ήταν ευρέως αποδεκτή, από τον ύστερο 18ο αιώνα μέχρι τις αρχές του 20ου αιώνα, με πολλούς να εκφράζουν έντονες ενστάσεις και διαφωνίες στην όλη λογική και φιλοσοφία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Οι αντιρρήσεις δεν ήταν μόνο από τους υπερσυντηρητικούς και

ρατσιστές, αλλά από ήπιους συντηρητικούς όπως ο Έντμουντ Μπερκ και ο Ντέιβιντ Χιούμ, ιδεαλιστές όπως Χέγκελ, φιλελεύθερους ωφελμιστές όπως Μπένθαμ, νομικούς όπως ο John Austin και ο Friedrich Karl von Savigny (1779-1861) και σοσιαλιστές όπως ο Κάρολος Μαρξ (Karl Marx, 1818-1883)³⁴.

Το έναυσμα που κινητοποίησε το διεθνές δίκαιο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ήταν οι πρωτοφανείς ακρότητες του Ναζισμού, με φρικτή κατάληξη το Ολοκαύτωμα το οποίο είχε λάβει χώρα ακριβώς με την πεποίθηση ότι κάποιοι άνθρωποι και ολόκληροι λαοί ήταν εγγενώς κατώτεροι και μάλιστα «υπάνθρωποι». Μέχρι το 1945 το ζήτημα της προστασίας και τήρησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ήταν κατά βάση εσωτερικό και αφορούσε την εσωτερική έννομη τάξη των κρατών. Υπήρχαν άρθρα στο Σύνταγμα κρατών που αναφέρονταν στα ανθρώπινα δικαιώματα, ειδικά στα φιλελεύθερα και δημοκρατικά πολιτεύματα, ξεκινώντας με το βελγικό Σύνταγμα του 1830. Όπως έχει λεχθεί, το διεθνές δίκαιο πριν από το 1945 «δεν εμπόδιζε το φυσικό δικαίωμα κάθε ισότιμου κυρίαρχου κράτους να φέρεται με τερατώδη τρόπο στους υπηκόους του»³⁵. Πριν από το 1945 οι μόνες προβλέψεις για πτυχές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που υπήρχαν στο συμβατικό γενικό διεθνές δίκαιο ήταν οι ακόλουθες: η σύμβαση των Βρυξελλών για την κατάργηση του δουλεμπορίου (1890), η σύμβαση για την κατάργηση της δουλείας (1926), η αναγνώριση των δικαιωμάτων των εργαζομένων, στα πλαίσια του Διεθνούς Οργανισμού Εργασίας στο Μεσοπόλεμο, και το καθεστώς μειονοτικών δικαιωμάτων και προστασίας που ίσχυε για 15 κράτη στα πλαίσια της Κοινωνία των Εθνών (είχε υιοθετηθεί στη Διάσκεψη Ειρήνης των Παρισίων το 1919-1920 και στη Διάσκεψη της Λωζάννης το 1923)³⁶. Το κατά τα άλλα γνωστό για τον ιδεαλισμό του Σύμφωνο της Κοινωνίας των Εθνών δεν κάνει κανένα λόγο για ανθρώπινα δικαιώματα και για την προστασία τους. Μάλιστα όταν ο Ιάπωνας αντιπρόσωπος πρότεινε να υπάρξει διάταξη στο Σύμφωνο για τις μη διακρίσεις με βάση τη φυλή (δηλαδή κατά του

³⁴ Jeremy Waldron, "Nonsense upon Stilts" in: *Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Mathuen, London, 1987, 10, p.p.28-76

³⁵ T.J. Farer, "The United Nations and Human Rights: More than a Whimper Less than a Roar", in: Bert Lockwood, *Human Rights Quarterly*, Urban Morgan Institute for Human Rights, College of Law, University of Cincinnati, Cincinnati, Ohio, 1986, 9:4, p.550

³⁶ Jack Donnelly & Daniel J. Whelan, *International Human Rights*, Avalon Publishing, 2017, p.p.5-6

ρατσισμού), η πρόταση δεν έγινε αποδεκτή από τις Δυτικές αντιπροσωπείες που αποτελούσαν την πλειοψηφία. Η διεθνής προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων καθιερώθηκε με το Χάρτη των Ηνωμένων Εθνών (1945) που αναφέρεται ρητά στα ανθρώπινα δικαιώματα ως έναν από τους κύριους σκοπούς της νέα μεταπολεμικής διεθνούς κοινωνίας: «στον σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και θεμελιωδών ελευθεριών χωρίς διάκριση με βάση τη φυλή, το φύλο, τη γλώσσα ή τη θρησκεία» (Άρθρο 1, παράγραφος 3). Στη συνέχεια ακολούθησε η Δίκη της Νυρεμβέργης που εισήγαγε την ιδέα των εγκλημάτων κατά της ανθρωπότητας και τιμώρησε τους κύριους Γερμανούς ενόχους για τέτοια εγκλήματα (είναι άλλο ζήτημα αν η δίκη φαντάζει ως *ex post facto* δικαιοσύνη των νικητών ελλείψει σχετικής διεθνούς νομοθεσίας πριν το 1948, πλην όμως είχε εδραιωθεί ήδη το ανθρωπιστικό δίκαιο και, το κυριότερο, οι πράξεις των Ναζί ήταν άλλωστε τερατώδεις).²⁰ Λίγο μετά υιοθετήθηκαν δύο θεμελιώδη κείμενα και τα δύο τον Δεκέμβριο του 1948, με διάφορά μίας μέρας: η Σύμβαση του ΟΗΕ κατά της Γενοκτονίας (9 Δεκεμβρίου) και η Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (10 Δεκεμβρίου).²¹ Το 1975, με την Έβδομη Αρχή της Τελικής Πράξης του Ελσίνκι και τις «ανθρώπινες επαφές» στο γνωστό ως Τρίτο Κάνιστρο της Τελικής Πράξης, ο σεβασμός και η προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων κατέστη πλέον και βασική παράμετρος της ειρήνης και των φιλικών σχέσεων μεταξύ των κρατών, για την ακρίβεια τότε στα Δυτικά και Ανατολικά (ανατολικοευρωπαϊκά κράτη)³⁷. Ο όρος *genocide*, όρος που εισήγαγε ο Πολωνό-Εβραίος νομικός Raphael Lemkin (1900-1959) το 1944, έχοντας κατά νου τη μαζική δολοφονία εκατομμυρίων ανθρώπων από το φρικτό καθεστώς των Ναζί, αποτελεί συνδυασμό της ελληνικής λέξης «γένος» με τη λατινική λέξη *cide* (σκοτώνω), γι' αυτό και η ελληνική απόδοση γενοκτονία. Γενοκτονία είναι οι πράξεις που απευθύνονται εναντίον εθνικών, εθνοτικών, φυλετικών ή θρησκευτικών ομάδων, είτε πρόκειται για πολίτες της εν λόγω χώρας είτε όχι, σε καιρό πολέμου ή σε καιρό ειρήνης (Άρθρο 2 της Σύμβασης). Σε αυτές συμπεριλαμβάνονται ο φόνος, η σοβαρή βλάβη της σωματικής ή διανοητικής ικανότητας, η σκόπιμη υποβολή της ομάδας σε συνθήκες διαβίωσης που μπορούν να επιφέρουν πλήρη ή μερική καταστροφή της, μέτρα που αποβλέπουν στην παρεμπόδιση των γεννήσεων στο

³⁷ Alexis Heraclides, *Security and Co-operation in Europe: The Human Dimension 1972-1992*, Frank Cass, London, 1993, p.38

πλαίσιο της ομάδας και η αναγκαστική μεταφορά παιδιών από τη μία ομάδα στην άλλη.

Η ιστορική Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων υιοθετήθηκε από τη Γενική Συνέλευση του ΟΗΕ στο Παρίσι (10 Δεκεμβρίου 1948) με 48 ψήφους υπέρ, οκτώ (για την ακρίβεια έξι) αποχές και δύο απουσίες. Οι αποχές προέρχονταν από τη Σοβιετική Ένωση, τη Λευκορωσία και την Ουκρανία (που δεν ήταν ανεξάρτητα κράτη), την Τσεχοσλοβακία, την Πολωνία, τη Γιουγκοσλαβία, τη Νότιο Αφρική και τη Σαουδική Αραβία. Οι κύριοι εμπνευστές και συντάκτες της Οικουμενικής Διακήρυξης ήταν η Eleanor Roosevelt (1884-1962), σύζυγος του Προέδρου Ρούζβελτ, ως πρόεδρος της επιτροπής σύνταξης της διακήρυξης στο πλαίσιο της Επιτροπής Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του ΟΗΕ, ο Λιβανέζος φιλόσοφος και διπλωμάτης Charles Malik (1906-1987) και κυρίως ο Γάλλος νομικός και καθηγητής René Cassin (1887-1976) και ο Καναδός νομικός καθηγητής John Peters Humphrey (1905-1995) που εκπόνησε το πρώτο σχέδιο της Διακήρυξης³⁸.

Η Οικουμενική Διακήρυξη είναι ο πρώτος παγκόσμιος κατάλογος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και αποτελείται από 30 άρθρα.

ΑΡΘΡΟ 1: Όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι και ίσοι στην αξιοπρέπεια και τα δικαιώματα ...

ΑΡΘΡΟ 2: Κάθε άνθρωπος δικαιούται να επικαλείται όλα τα δικαιώματα και όλες τις ελευθερίες ... χωρίς καμία απολύτως διάκριση, ειδικότερα ως προς τη φυλή, το χρώμα, το φύλο, τη γλώσσα, τις θρησκείες, τις πολιτικές ή οποιεσδήποτε άλλες πεποιθήσεις, την εθνική ή κοινωνική καταγωγή, την περιουσία, τη γέννηση ή οποιαδήποτε άλλη κατάσταση. ...

ΑΡΘΡΟ 3: Κάθε άτομο έχει δικαίωμα στη ζωή, την ελευθερία και την προσωπική του ασφάλεια.

ΑΡΘΡΟ 5: Κανείς δεν επιτρέπεται να υποβάλλεται σε βασανιστήρια ούτε σε ποινή ή μεταχείριση σκληρή, απάνθρωπη ή ταπεινωτική.

³⁸ Micheline R. Ishay, *Η ιστορία των δικαιωμάτων του ανθρώπου: από την αρχαιότητα έως την εποχή της παγκοσμιοποίησης*, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα, 2008, p.p.51-3, 312-30

ΑΡΘΡΟ 7: Όλοι είναι ίσοι απέναντι στον νόμο και έχουν δικαίωμα σε ίση προστασία του νόμου, χωρίς καμία απολύτως διάκριση. ...

ΑΡΘΡΟ 18: Κάθε άτομο έχει το δικαίωμα της ελευθερίας της σκέψης, της συνείδησης και της θρησκείας ...

ΑΡΘΡΟ 19: Καθένας έχει το δικαίωμα της ελευθερίας της γνώμης και της έκφρασης ...

ΑΡΘΡΟ 21: Καθένας έχει το δικαίωμα να συμμετέχει στη διακυβέρνηση της χώρας του, άμεσα ή έμμεσα, με αντιπροσώπους ελεύθερα εκλεγμένους.

Η πεμπτουσία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι «το δικαίωμα στη ζωή και την αξιοπρέπεια του ανθρώπου». Τα ανθρώπινα δικαιώματα διακρίνονται σε «αρνητικά δικαιώματα» και σε «θετικά δικαιώματα». Τα πρώτα είναι οι λεγόμενες θεμελιώδεις ελευθερίες ή ατομικά δικαιώματα (αστικά δικαιώματα) και τα πολιτικά δικαιώματα, τα οποία εφαρμόζονται για να προστατευτούν και να απολαμβάνονται απαιτούν, κατά κύριο λόγο, αποχή (μη παρέμβαση) από πλευράς κράτους. Τα θετικά δικαιώματα αφορούν τα οικονομικά, κοινωνικά και πολιτιστικά δικαιώματα, τα οποία προκειμένου να εφαρμοστούν και προστατευθούν χρειάζονται κρατική παρέμβαση. Είναι φανερό πως τα Δυτικά κράτη τείνουν να δίνουν προτεραιότητα στα ατομικά και πολιτικά δικαιώματα (με πιο πρόσφατο το δικαίωμα στη δημοκρατική διακυβέρνηση)³⁹, σε αντίθεση με τα πρώην ανατολικά κράτη και τα κράτη της Ασίας και της Αφρικής, τα οποία δίνουν προτεραιότητα στα οικονομικά, κοινωνικά και πολιτιστικά δικαιώματα. Άλλες δύο βασικές διακρίσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι μεταξύ ατομικών δικαιωμάτων, δηλαδή αυτών που αναγνωρίζονται υπέρ του ατόμου, σε ατομικό επίπεδο, και αυτών που είναι συλλογικά. Τα ευρύτερα συλλογικά ανθρώπινα δικαιώματα είναι τα δικαιώματα των λαών, και κυρίως η αρχή της αυτοδιάθεσης των λαών. Επίσης μία κατηγορία ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι εν μέρει ατομικά και εν μέρει συλλογικά, τα μειονοτικά δικαιώματα το οποία είναι τα εξής:

(α) τα δικαιώματα των ατόμων που ανήκουν σε εθνικές, εθνοτικές, θρησκευτικές ή φυλετικές μειονότητες και

³⁹ Jack Donnelly & Daniel J. Whelan, *International Human Rights*, Avalon Publishing, 2017

(β) τα αντίστοιχα δικαιώματά τους ως συλλογικοτήτων.

Μία άλλη κλασική διάκριση που γίνεται σε ό,τι αφορά τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι αυτή που έχει καθιέρωσε στη δεκαετία του 1970 ο Τσεχοσλοβάκος νομικός Karel Vasak (1929-2015). Ο Vasak πρότεινε τη διάκριση σε «τρεις γενιές ανθρωπίνων δικαιωμάτων» όπως τις απεκάλεσε:

- (1) η πρώτη γενιά, τα ατομικά δικαιώματα, γνωστά και ως θεμελιώδεις ελευθερίες και τα πολιτικά δικαιώματα,
- (2) η δεύτερη γενιά, τα οικονομικά, κοινωνικά και πολιτιστικά δικαιώματα, και
- (3) η τρίτη γενιά, τα δικαιώματα αλληλεγγύης (rights of solidarity).

Τα ατομικά δικαιώματα και οι θεμελιώδεις ελευθερίες (το πρώτο τμήμα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων της πρώτης γενιάς) συμπεριλαμβάνουν τα δικαιώματα στη ζωή, την ελευθερία και την ισότητα χωρίς διακρίσεις, τα δικαιώματα σε σχέση με την ασφάλεια του προσώπου, οι ελευθερίες της γνώμης και της έκφρασης και το να λαμβάνει κανείς και να διαδίδει πληροφορίες και ιδέες, η ελευθερία της σκέψης και της θρησκευτικής - ή μη - συνείδησης, η ισότητα απέναντι στο νόμο, το δικαίωμα στον ιδιωτικό βίο, το δικαίωμα στην ιδιοκτησία, το δικαίωμα σε μία δίκαιη δικαστική διαδικασία, η ελεύθερη κυκλοφορία και η εκλογή του τόπου διαμονής, η εγκατάλειψη μία χώρας και η επιστροφή σε αυτήν, η αναζήτηση ασύλου, το δικαίωμα στην ιθαγένεια και τη μη αυθαίρετη στέρηση της, το δικαίωμα στο γάμο και στη δημιουργία οικογένειας, το δικαίωμα του να συνέρχεται κανείς και να συνεταίριζεται⁴⁰.

Στα πολιτικά δικαιώματα περιλαμβάνονται το δικαίωμα στις ελεύθερες εκλογές και του εκλέγειν και εκλέγεσθαι, η συμμετοχή στα κοινά, η συμμετοχή όλων των ανθρώπων στη διακυβέρνηση της χώρας τους και το δικαίωμα να γίνει κανείς δεκτός, υπό ίσους όρους, στις δημόσιες υπηρεσίες της χώρας του. Πιο πρόσφατα νέα εν δυνάμει δικαιώματα στο χώρο αυτό είναι η αποτελεσματική συμμετοχή (effective participation) στα κοινά και το δικαίωμα στη δημοκρατική διακυβέρνηση,³² σε συνδυασμό με την εδραίωση του κράτους δικαίου, κυρίως στο ευρωπαϊκό και

⁴⁰ Βλέπε Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων, ΟΗΕ, 1948 και Διεθνές Σύμφωνο Αστικών [Ατομικών] και Πολιτικών Δικαιωμάτων, ΟΗΕ, 1966

βορειοαμερικανικό, όπως καταγράφεται λεπτομερώς στο Κείμενο της Κοπεγχάγης για την Ανθρώπινη Διάσταση της ΔΑΣΕ (1990).

Στα οικονομικά, κοινωνικά και πολιτιστικά δικαιώματα (δικαιώματα δεύτερης γενιάς) συμπεριλαμβάνονται τα δικαιώματα στην κατοικία και την εξασφάλιση της υγείας (ιατρική περίθαλψη) και ευημερίας, στη τροφή και στο ρουχισμό, στην εργασία και την επιλογή εργασίας, την ίση αμοιβή, την ανάπαυση, τον ελεύθερο χρόνο και την άδεια διακοπών, το δικαίωμα στην κοινωνική προστασία και ασφάλιση, το δικαίωμα στην παιδεία (με τουλάχιστον την υποχρεωτική παιδεία να παρέχεται και δωρεάν), το δικαίωμα συμμετοχής στην πολιτιστική ζωή της κοινότητας. Επιπλέον τυγχάνουν ειδικής μέριμνας η μητρότητα, η παιδική ηλικία, η γεροντική ηλικία και η αναπηρία⁴¹.

Τα δικαιώματα αλληλεγγύης (δικαιώματα τρίτης γενιάς) συμπεριλαμβάνουν το δικαίωμα στην ανάπτυξη (ατομικό και συλλογικό), τα δικαιώματα στο καθαρό περιβάλλον, στο καθαρό νερό και στον καθαρό αέρα, το δικαίωμα στην ειρήνη, το δικαίωμα στις φυσικές πηγές της χώρας και το δικαίωμα στην πολιτιστική κληρονομιά.

Όσον αφορά την ειδική κατηγορία των μειονοτικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η ιστορία τους είναι μακρύτερη από αυτή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο διεθνές δίκαιο, με το καθεστώς μειονοτικής προστασίας και μειονοτικών δικαιωμάτων του Μεσοπολέμου που αφορούσε 15 χώρες. Η πρώτη διάταξη για δικαιώματα «προσώπων που ανήκουν σε εθνοτικές, θρησκευτικές και γλωσσικές μειονότητες» βρίσκεται στο Σύμφωνο Ατομικών και Πολιτικών Δικαιωμάτων (1966), στο άρθρο 27, και είναι πολύ συγκρατημένο στη διατύπωση του σε σχέση με τα μειονοτικά δικαιώματα (δηλώνει ότι τα κράτη θα αποφεύγουν να θέτουν εμπόδια στην απόλαυση της κουλτούρας, της θρησκείας και τη γλώσσας τους). Ακολούθως, σχετική μνεία έγινε στην Τελική Πράξη του Ελσίνκι στην πλαίσια της σημαντικής 7ης Αρχής για τα ανθρώπινα δικαιώματα που αναφέρεται και «στα δικαιώματα των προσώπων που ανήκουν σε εθνικές μειονότητες». Ο ΟΗΕ από την πλευρά του υιοθέτησε την Διακήρυξη για τα Δικαιώματα των Ατόμων που ανήκουν

⁴¹ Βλέπε Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων, ΟΗΕ, 1948 και Διεθνές Σύμφωνο Αστικών [Ατομικών] και Πολιτικών Δικαιωμάτων, ΟΗΕ, 1966

σε Εθνικές, Εθνοτικές, Θρησκευτικές και Γλωσσικές Μειονότητες (1992). Η προστασία και τα δικαιώματα των ιθαγενών λαών εντασσόντουσαν αρχικά στη προστασία των μειονοτήτων, όπως πιο πρόσφατα υπάρχουν ειδικά δικαιώματα με την Διακήρυξη του ΟΗΕ για τα Δικαιώματα των Ιθαγενών Πληθυσμών (2007). Οι πηγές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελείται από συστάσεις, διακηρύξεις, κανονιστικά κείμενα (normative documents), δεσμευτικά σύμφωνα ή διατάξεις εντός τέτοιων κειμένων τα οποία αναφέρονται στα ανθρώπινα δικαιώματα και στην προστασία και προαγωγή τους. Τα διεθνή αυτά κείμενα διακρίνονται με δυο τρόπους:

(α) σε αυτά που είναι δεσμευτικά από νομική σκοπιά και σε αυτά που είναι δεσμευτικά από πολιτικά σκοπιά, αυτό που λέγεται και soft law (ήπιο δίκιο), και

(β) στα παγκόσμια κείμενα και στα περιφερειακά κείμενα.

Οι κυριότερες παγκόσμιες διακηρύξεις για τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι

- η Διακήρυξη για τα Δικαιώματα του Παιδιού (ΚτΕ, 1923),
- η Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (ΟΗΕ, 1948)
- Η Διακήρυξη για το Δικαίωμα στην Ανάπτυξη (ΟΗΕ, 1986)
- Η Διακήρυξη του ΟΗΕ για τα Δικαιώματα των Ατόμων που ανήκουν σε Εθνικές, Εθνοτικές, Θρησκευτικές και Γλωσσικές Μειονότητες (1992)
- Η Διακήρυξη της Βιέννης για το Πρόγραμμα Δράσης της Παγκόσμιας Διάσκεψης των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (ΟΗΕ, 1993)
- Η Διακήρυξη του ΟΗΕ για τα Δικαιώματα των Ιθαγενών Πληθυσμών (2007)

Τα κυριότερα παγκόσμια σύμφωνα-συμβάσεις για τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι:

- Η Σύμβαση για την Καταστολή του Δουλεμπορίου και της Δουλείας (ΚτΕ, 1926)
- Η Σύμβαση για την Καταστολή του Εγκλήματος της Γενοκτονίας (ΟΗΕ, 1948)

- Η Συμπληρωματική Σύμβαση για την Κατάργηση της Δουλείας και του Δουλεμπορίου (ΟΗΕ, 1956)
- Η Σύμβαση για την Κατάργηση Κάθε Μορφής Φυλετικών Διακρίσεων (ΟΗΕ, 1965).
- Το Διεθνές Σύμφωνο Ατομικών [Αστικών] και Πολιτικών Δικαιωμάτων (ΟΗΕ, 1966)
- Το Διεθνές Σύμφωνο Οικονομικών, Κοινωνικών και Πολιτιστικών Δικαιωμάτων (ΟΗΕ, 1966)
- Η Σύμβαση περί Κατάργησης των Κάθε Μορφής Διακρίσεων κατά των Γυναικών (ΟΗΕ, 1979)
- Η Σύμβαση κατά των Βασανιστηρίων και Άλλων Τρόπων Σκληρής, Απάνθρωπης και Ταπεινωτικής Μεταχείρισης ή Τιμωρίας (ΟΗΕ, 1984)
- Η Σύμβαση για τα Δικαιώματα του Παιδιού (ΟΗΕ, 1989)

Σε περιφερειακό επίπεδο τα πλέον γνωστά κείμενα είναι, στο πλαίσιο του Συμβουλίου της Ευρώπης, η Ευρωπαϊκή Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (1950), ο Ευρωπαϊκός Κοινωνικός Χάρτης (1961), ο Ευρωπαϊκός Χάρτης των Περιφερειακών και Μειονοτικών Γλωσσών (1992) και η Σύμβαση Πλαίσιο για την Προστασία των Εθνικών Μειονοτήτων (1994). Επίσης στα πλαίσια του ΟΑΣΕ (Οργανισμού για την Ασφάλεια και Συνεργασίας στην Ευρώπη, η πρώην ομώνυμη Διάσκεψη, η ΔΑΣΕ) η 7η Αρχή περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων στη Τελική Πράξη του Ελσίνκι (1975) και οι σχετικές διατάξεις στο Τελικό Κείμενο της Βιέννης (1989) και στο Χάρτη των Παρισίων για Μία Νέα Ευρώπη (1990) και ειδικά στο Κείμενο της Κοπεγχάγης για την Ανθρώπινη Διάσταση της ΔΑΣΕ (1990).

Στην Αφρική υπάρχει ο Αφρικανικός Χάρτης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και των Λαών (Ιούνιος 1981), και στη Αμερική (Βόρεια και Νότια) η Αμερικανική Σύμβαση των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων και άλλες τέσσερεις πιο ειδικευμένες παναμερικανικές συμβάσεις. Μεταξύ Ασιατικών κρατών υπάρχει η Διακήρυξη του Μπανγκόκ για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα (1993) και μεταξύ Ισλαμικών κρατών η Διακήρυξη του Καΐρου για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα (1990).

Τα περισσότερα σύμφωνα-συμβάσεις του ΟΗΕ προβλέπουν και μηχανισμούς επίβλεψης του κατά πόσον τηρούνται τα εν λόγω ανθρώπινα δικαιώματα. Σε παγκόσμιο επίπεδο το κύριο όργανο σήμερα είναι το Συμβούλιο Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (με έδρα τη Γενεύη), το οποίο αντικατέστησε την Επιτροπή Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων το 2005 κατά τη Σύνοδο Κορυφής του ΟΗΕ. Με αυτό τον τρόπο η προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αναβαθμίστηκε, μια και το Συμβούλιο, που έχει 47 κράτη μέλη, είναι όργανο της Γενικής Συνέλευσης (η Επιτροπή ανήκε στο ECOSOC) και συνέρχεται τρεις φορές τον χρόνο (ενώ η Επιτροπή Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων συνερχόταν μόνο μία φορά το χρόνο στις αρχές κάθε έτους). Άλλο όργανο στα πλαίσια του ΟΗΕ είναι η Ειδική Επιτροπή Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (Human Rights Committee), που αποτελείται από 18 εμπειρογνώμονες και μπορεί να εκφράζει απόψεις για την κατάσταση των ανθρωπίνων για τα κράτη που έχουν κυρώσει το Προαιρετικό Πρωτόκολλο που είναι συνδεδεμένο με τη Σύμβαση Ατομικών και Πολιτικών Δικαιωμάτων του ΟΗΕ και προβλέπει και ατομική προσφυγή.

Κατά τις τελευταίες δεκαετίες, τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτέλεσαν και έναν από τους άξονες της εξωτερικής πολιτικής ορισμένων δυτικών κρατών. Η διπλωματία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων μπορεί να οριστεί ως η χρήση της εξωτερικής πολιτικής για την προαγωγή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων καθώς και η χρήση ζητημάτων που άπτονται των ανθρωπίνων δικαιωμάτων χάριν άλλων στόχων της εξωτερικής πολιτικής. Το ζήτημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της προστασίας τους ως ένας από τους άξονες της εξωτερικής πολιτικής αποτελεί υπόθεση κυρίως των δυτικών κρατών. Τα δυτικά κράτη που ασκούν εξωτερική πολιτική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, δίνουν σχεδόν αποκλειστική έμφαση στα δικαιώματα πρώτης γενιάς, σαν τα δικαιώματα αυτά να είναι τα πρωταρχικά και πιο «αυθεντικά ανθρώπινα δικαιώματα» και τα κύρια που χρήζουν προστασίας. Γενικότερα η εξωτερική πολιτική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αφορά δύο πεδία: (α) την ενίσχυση της διεθνούς προστασίας και προαγωγής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, με διεθνείς θεσμούς, μηχανισμούς και κανόνες (κανονιστικά κείμενα), και (β) την κριτική και διπλωματική ή άλλη πίεση στις χώρες που παραβιάζουν συστηματικά τα ανθρώπινα δικαιώματα. Η εξωτερική πολιτική σε σχέση με τις παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε άλλες χώρες σπάνια βρίσκεται σε προτεραιότητα στην εξωτερική τους πολιτική γιατί προέχουν άλλα εθνικά

συμφέροντα. Εκτός από την αντίθεση των κρατών που υφίστανται κριτική ή επέμβαση, υπάρχει και μια άλλη κριτική σε σχέση με την εξωτερική πολιτική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που έχει μακριά ιστορία και είναι συνυφασμένη με τη σχολή του ρεαλισμού στις Διεθνείς Σχέσεις.

Σύμφωνα με τη σχολή του ρεαλισμού τα ανθρώπινα δικαιώματα, και άλλα ζητήματα που αφορούν την ηθική ή κανονιστική διάσταση της διεθνούς πολιτικής, δεν έχουν θέση στη χάραξη μίας νηφάλιας και αποτελεσματικής εξωτερικής πολιτικής, τόσο για τις μικρές όσο για τις μεγάλες χώρες ή τις υπερδυνάμεις. Κατά το ρεαλισμό, η διεθνής πολιτική συνιστά ένα αυτόνομο πεδίο πολιτικής της ισχύος επέκεινα ηθικών προβληματισμών. Η επιθυμία για έναν άλλο τύπο διεθνούς πολιτικής είναι στην καλύτερη περίπτωση «ουτοπική» και στη χειρότερη υποκριτική ή απλή εκλογίκευση για εσωτερική ή και διεθνή κατανάλωση⁴². Με άλλα λόγια στο αναρχικό και αβέβαιο διεθνές περιβάλλον δεν υπάρχει η πολυτέλεια να κινείται ένα κράτος στο διεθνές στερέωμα στη βάση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ή άλλων ηθικών αξιών. Ένα άλλο επιχείρημα που χρησιμοποιείται από την πιο εκλεπτυσμένη εκδοχή του ρεαλισμού είναι ότι η τάση για ηθικολογία είναι το λιγότερο ατυχής. Ο Jack Donnelly έχει επισημάνει μάλλον επικριτικά ότι στην σύγχρονη διεθνή κοινωνία τα ανθρώπινα δικαιώματα λειτουργούν ως ένα «νέο standard του πολιτισμού» (το standard του πολιτισμού ίσχυε στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα και έως το 1914). Το προφανές ερώτημα που τίθεται είναι γιατί να υπάρχει εξωτερική πολιτική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η οποία έχει ως αποτέλεσμα να χειροτερεύει τις σχέσεις με άλλες χώρες, αντιβαίνει στο σκληρό πυρήνα των εθνικών συμφερόντων και της εθνικής ασφάλειας των κρατών που την ασκούν και επίσης μπορεί να λειτουργήσει και σε βάρος του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στις χώρες που υφίστανται την αυστηρή κριτική; Καταρχήν στην πράξη είναι γεγονός ότι παρά τις ζωνρές αντιρρήσεις των ρεαλιστών, αρκετά κράτη συνεχίζουν να επιδιώκουν και ηθικούς στόχους στη διεθνή τους πολιτική. Οι κυβερνήσεις που ασκούν εξωτερική πολιτική με άξονα την τήρηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε άλλες χώρες, και στο μέτρο που η πολιτική τους αυτή δεν είναι υποκριτική ή προσχηματική (αν και αυτό συμβαίνει σε όχι λίγες περιπτώσεις), κινούνται κυρίως με φιλελεύθερα, ιδεαλιστικά

⁴² Marshall Cohen, "Moral Skepticism and International Relations", in: C. Beitz κ.ά., *International Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1985, p.11

και κοσμοπολιτικά κριτήρια, ή έτσι θέλουν να πιστεύουν ή έτσι πρεσβεύουν οι θεωρητικοί που συνηγορούν υπέρ αυτής της εξωτερικής πολιτικής αρχών. Πέραν από το προφανές, ότι σώζονται άνθρωποι από τυραννία και βαναυσότητες, θεωρείται ότι η τήρηση και προαγωγή της πρώτης γενιάς ανθρωπίνων δικαιωμάτων και ο εκδημοκρατισμός συμβάλει μεσοπρόθεσμα στην ευημερία, ανάπτυξη και δικαιοσύνη στις χώρες όπου πριν επικρατούσε η καταπίεση, η απολυταρχία, η στρατιωτική διακυβέρνηση ή ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός. Επίσης οι χώρες αυτές είναι πιο φιλειρηνικές και στις διακρατικές σχέσεις και πιο δεκτικές στην ειρηνική επίλυση των εσωτερικών και διεθνών συγκρούσεων που αντιμετωπίζουν⁴³. Τα δυτικά κράτη ισχυρίζονται ότι η εμμονή τους στο σεβασμό των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων σε άλλες χώρες δεν είναι κεκαλυμμένος δυτικός πολιτισμικός ή άλλος ιμπεριαλισμός, αλλά απλή εφαρμογή δεσμεύσεων που όλα τα κράτη έχουν αποδεχθεί στο πλαίσιο του διεθνούς δικαίου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, παρά τις κάποιες διαφορίες τους σε επιμέρους σημεία.

Η δυτική προέλευση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων έχει ως αποτέλεσμα τα μη δυτικά κράτη να έχουν τη τάση να μην δέχονται «όλο το πακέτο» και την όλη φιλοσοφία με την οποία συνδέονται, ειδικά με την έμφαση στον ατομικισμό και ίσως πάνω απ' όλα η έμφαση στα άτομα ως αυτόνομα και να διεκδικήσουν τα δικαιώματά τους ακόμη και κόντρα στις κοινωνία ή την κυβέρνηση τους, ενώ από την άλλη το υπάρχον ημιαυταρχικό καθεστώς έχει συμβάλει στην ανάπτυξη και ευημερία. Στις Η.Π.Α. τα ανθρώπινα δικαιώματα στην εξωτερική πολιτική ήταν κυρίως πρωτοβουλία του Προεδρίας του Τζίμι Κάρτερ (1977-1981), με πρωταγωνιστή το ίδιο και τον τότε υπουργό εξωτερικών Cyrus Vance (1917-2002), που έγινε γνωστή και ως «διπλωματία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων». Οι Η.Π.Α. για πρώτη φορά αρχίζουν να αποστασιοποιούνται από τα δικτατορικά και βάνουσα λατινοαμερικανικά καθεστώτα, όπως αυτά της Αργεντινής και της Χιλής. Από τότε χρονολογούνται και ειδικά όργανα και επιτροπές στο Κογκρέσο και στο State Department για τα ανθρώπινα δικαιώματα καθώς και οι περίφημοι ογκώδεις τόμοι εκθέσεων που βασίζονται στις αναφορές των αντιπροσωπειών τους για την κατάσταση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε όλες τις χώρες. Η εξωτερική πολιτική με γνώμονα τα ανθρώπινα

⁴³ Peter R. Baehr, *The Role of Human Rights in Foreign Policy*, St. Martin's Press, New York, 1994, p.1434

δικαιώματα συνεχίστηκαν στις Η.Π.Α. και από τις προεδρίες που ακολούθησαν, με πιο πειστικές τις εφαρμογές τους από τις Δημοκρατικές προεδρίες, όπως αυτές του Μπιλ Κλίντον (1993-2001) και του Μπάρακ Ομπάμα (2009-2017). Είναι γεγονός πως οι Η.Π.Α. τονίζουν την εφαρμογή των ατομικών και πολιτικών και όχι των λοιπών δικαιωμάτων, που θεωρούν δευτερεύοντα ή ακόμη και ανύπαρκτα. Για τον λόγο αυτό δεν έχουν καν προσχωρήσει στο Σύμφωνο Οικονομικών, Κοινωνικών και Πολιτιστικών Δικαιωμάτων. Το δε Σύμφωνο Ατομικών και Πολιτικών Δικαιωμάτων το υπέγραψαν επί Κάρτερ το 1977, αλλά το κύρωσαν μετά από 15 χρόνια, το 1992 και μάλιστα με πολλούς ενδοιασμούς (με διάφορες επιφυλάξεις σε επί μέρους σημεία), γιατί θεωρούν ότι έχει «απονευρώσει» την Οικουμενική Διακήρυξη με τις διάφορες εξαιρέσεις που εισάγει (π.χ. στην ελευθερία του λόγου). Εκτεταμένη δραστηριότητα στον τομέα του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων έχει αναπτύξει η Ευρωπαϊκή Ένωση στην Κοινή Εξωτερική Πολιτική της και ατομικά ορισμένα κράτη της Ε.Ε. μέσω της Ε.Ε. ή μεμονωμένα, ειδικά η Σουηδία, η Δανία, η Ολλανδία, πιο προσεκτικά η Γαλλία (λόγω Γαλλόφωνης Αφρικής), η Γερμανία και η Βρετανία από την εποχή του Ψυχρού Πολέμου, και μεταξύ των άλλων Δυτικών χωρών, κυρίως ο Καναδάς, η Αυστραλία και η Νορβηγία.

Στη συζήτηση για την οικουμενικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ο πολιτισμικός πλουραλισμός μπορεί να οριστεί ως η θέση που υποστηρίζει ότι «οι τοπικές πολιτιστικές παραδόσεις (συμπεριλαμβανομένων των θρησκευτικών, πολιτικών και νομικών πρακτικών), καθορίζουν δεόντως την ύπαρξη και την εμπέλεια των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων που απολαμβάνουν τα άτομα σε μία δεδομένη κοινωνία»⁴⁴. Η Οικουμενική Διακήρυξη είχε υιοθετηθεί σε μία εποχή που τα περισσότερα μελλοντικά κράτη του Τρίτου Κόσμο βρισκόντουσαν ακόμη υπό την αποικιοκρατία, γι' αυτό η Διακήρυξη απηχούσε τη Δυτική άποψη περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων, με έμφαση στα ατομικά και πολιτικά δικαιώματα. Τότε, με απόηχο τις θηριωδίες του Ναζισμού, οι αντιρρήσεις που είχαν ακουστεί σε επίσημο διακρατικό επίπεδο ήταν λίγες και σχετικά ήπιες, και είχαν διατυπωθεί κυρίως από τη Σοβιετική Ένωση και τη Σαουδική Αραβία, οι οποίες και απείχαν από την ψηφοφορία. Η Σοβιετική Ένωση υποστήριξε ότι η Διακήρυξη δεν κάλυπτε τη

⁴⁴ Fernando R. Tesón, "International Human Rights and Cultural Relativism", in *Virginia Journal of International Law*, 25, 4, 1985, p.870

διάσταση της εθνικής κυριαρχίας και ότι δεν υπάρχουν δικαιώματα του ατόμου πέραν από το πλαίσιο το οποίο θέτει η κρατική εξουσία. Η Σαουδική Αραβία είχε κυρίως αντιρρήσεις για την αναφορά στη δυνατότητα αλλαγής θρησκείας, κάτι που το Ισλάμ απαγορεύει σε έναν που είναι Μουσουλμάνος στο θρήσκευμα (πρέπει δηλαδή να παραμείνει Μουσουλμάνος). Όμως ακριβώς εκείνη την εποχή, και με έναυσμα την επεξεργασία της Οικουμενικής Διακήρυξης, ήρθε και η πρώτη ουσιαστική αντίθεση στην οικουμενικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Ο Herskovits, μαθητής του Franz Boas (του πατέρα της αμερικανικής ανθρωπολογίας που ήταν υποστηρικτής του «πολιτιστικού σχετικισμού»), ήταν υπέρμαχος του πολιτισμικού σχετικισμού και ιδρυτής των αφρικανικών και αφροαμερικανικών σπουδών στα πανεπιστήμια των Η.Π.Α.. Στην ανακοίνωση κατέκρινε τον δυτικό εθνοκεντρισμό και την προσπάθεια επιβολής δυτικών αξιών σε μη δυτικά πολιτιστικά περιβάλλοντα. Καλούσε το νέο μεταπολεμικό κόσμο να επιδείξει σεβασμό στις πολιτισμικές διαφορές γιατί, όπως τόνιζε η ανακοίνωση, οι άνθρωποι διαμορφώνουν την προσωπικότητα τους εντός των πλαισίων που θέτει ο πολιτισμός τους, ως εκ τούτου απαιτείται σεβασμός των πολιτιστικών διαφορών και όχι επιβολή του δυτικού προτύπου. Απ' ότι φαίνεται ο Herskovitz δεν αντιλαμβανόταν ότι ορισμένες πολιτισμικές παραδόσεις μπορεί να συνηγορούν υπέρ απάνθρωπων πρακτικών, όπως π.χ. ο επί αιώνες αντισημιτισμός στην Ευρώπη. Δεν ήταν οπαδός του ηθικού σχετικισμού και διατηρούσε την ελπίδα ότι όλες οι κουλτούρες του κόσμου διαθέτουν τις πολιτιστικές αξίες και παραδόσεις για να αντιμετωπίσουν και εξαφανίσουν τις πολιτικές βίαιων και τυραννικών καθεστώτων. Ο Boas ως ανθρωπολόγος ήταν πολιτισμικά σχετικιστής αλλά δεν ήταν αυτός που επινόησε τον όρο «πολιτισμικός σχετικισμός». Ο όρος μάλλον οφείλεται στον Αφροαμερικάνο φιλόσοφο και τεχνοκρίτη Alain LeRoy Locke, που με αυτό τον τρόπο περιέγραψε το επιστημονικό έργο ενός άλλου μαθητή του Boas, του ανθρωπολόγου Robert Lowie, ειδικού στον πολιτισμό των Ινδιάνων της Βορείου Αμερικής. Μία άλλη πολύ γνωστή μαθήτρια του Boas που ακολούθησε με συνέπεια τον πολιτισμικό σχετικισμό είναι η Ruth Benedict. Κατά την Παγκόσμια Διάσκεψη του ΟΗΕ για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα (Βιέννη 14-25 Ιουνίου 1993), η Διακήρυξη της Βιέννης, στην πρώτη της εισαγωγική παράγραφο αναφέρει ότι «η οικουμενική φύση των δικαιωμάτων και ελευθεριών είναι πέρα από κάθε αμφιβολία [is beyond question]», ωστόσο οι διαφωνίες και αντιπαραθέσεις ως προς την οικουμενικότητα αποτέλεσαν κατά την

Διάσκεψη αυτή και έκτοτε θέμα ζωνών συζητήσεων και διχογνωμιών. Ας δούμε τις κύριες θέσεις των τεσσάρων αυτών ομάδων κρατών. Τα κοινά σημεία και των τεσσάρων ομάδων κρατών είναι η προτεραιότητα των δικαιωμάτων δεύτερης και τρίτης γενιάς, τα συλλογικά δικαιώματα και τα καθήκοντα στην κοινωνία προηγούνται και υπερτερούν των όποιων δικαιωμάτων. Επίσης υπάρχει έμφαση στην κοινωνική αλληλεγγύη, στη ανθρώπινη αξιοπρέπεια, στο σεβασμό στην εξουσία (κρατική εξουσία) και προς τους ανώτερους και στο σεβασμό στην εθνική κυριαρχία και ανεξαρτησία από πλευράς πολιτών. Στις κομμουνιστικές χώρες δινόταν έμφαση στη δεύτερη γενιά ανθρωπίνων δικαιωμάτων και υπήρχε συγκερασμός των δικαιωμάτων με τις υποχρεώσεις προς την κοινωνία και το κράτος (που επίσης στην πράξη εννοούσε βέβαια και το κυβερνών κομμουνιστικό κόμμα). Στις χώρες της Υποσαχαρικής Αφρικής το συλλογικό υπερτερεί του ατομικού, τα συλλογικά δικαιώματα είναι ανώτερα από τα ατομικά και υπάρχουν υποχρεώσεις προς την κοινωνία και όχι δικαιώματα υπεράνω της κοινωνίας. Η κυρίαρχη αφρικανική άποψη για τον άνθρωπο συνοψίζεται στο εξής απόφθεγμα: «Υπάρχω επειδή είμαστε όλοι μαζί και επειδή είμαστε όλοι μαζί υπάρχω». Και αντί των δικαιωμάτων υπάρχουν τα τέσσερα R, όπως εμφανίζονται στα αγγλικά: respect (σεβασμός), restraint (συγκράτηση), responsibility (ευθύνη), reciprocity (αμοιβαιότητα). Επίσης τα κοινωνικά δικαιώματα είναι πιο σημαντικά από τα ατομικά και χωρίς αυτά τα ατομικά στερούνται νοήματος. Όπως φαίνεται στον Αφρικανικό Χάρτη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και των Λαών, τα συλλογικά δικαιώματα των λαών είναι εφάμιλλα αν όχι ανώτερα από τα ατομικά δικαιώματα, και η λίστα των τριών γενιών ανθρωπίνων δικαιωμάτων έχει έρθει ανάποδα: πρώτα έρχονται τα συλλογικά δικαιώματα της τρίτης γενιάς, μετά της δεύτερης γενιάς και τελευταία τα ατομικά και πολιτικά δικαιώματα. Θα σταθούμε κυρίως στη νοτιοανατολική Ασία και σε σχέση με το Ισλάμ, όπου κατεξοχήν διατυπώνεται, με έντονο τρόπο και έχει απήχηση, ο πολιτισμικός σχετικισμός.

Υπάρχουν δύο τάσεις σε σχέση με τα ανθρώπινα δικαιώματα διεθνώς, ο οικουμενισμός και ο πολιτιστικός σχετικισμός. Στους οικουμενιστές σε ότι αφορά τα ανθρώπινα δικαιώματα συγκαταλέγονται ο Καντ, και σύγχρονοι πολιτικοί φιλόσοφοι οπαδοί του κοσμοπολιτισμού, όπως ο Γερμανός Jürgen Habermas και ο Αμερικανός John Rawls. Προς το σχετικισμό τείνουν ο Χέγκελ και σύγχρονοι πολιτικοί φιλόσοφοι οπαδοί του κοινοτισμού, όπως ο Καναδός Charles Taylor, ο Αμερικανός

Michael Sandel και ο Σκοτσέζος Alasdair MacIntyre. Από τους κοινοτιστές πιο απόλυτος είναι ο MacIntyre που θεωρεί ότι «δεν υπάρχουν τέτοια [ανθρώπινα] δικαιώματα και η πίστη σε αυτά είναι όπως η πίστη σε μάγισσες και μονόκερους».78 Στο ίδιο μήκος κύματος με τον κοινοτισμό κινούνται οι μεταμοντέρνοι αναλυτές, μέσα στη γενικότερη κριτική τους για το εγχείρημα του Διαφωτισμού, καθώς και οι μετααποικιοκρατικοί αναλυτές ξεκινώντας από τον Edward Said (1935-2003), με την κριτική τους στον πολιτιστικό ιμπεριαλισμό της Δύσης. Στα δύο άκρα βρίσκονται ο ακραιφνής ή ριζοσπαστικός οικουμενισμός και ο ακραιφνής ή ριζοσπαστικός πολιτισμικός σχετικισμός, λίγο-πολύ με τις ακόλουθες θέσεις:

Ακραιφνής οικουμενισμός: τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι κατά κύριο λόγο ατομικά και απαραβίαστα και ισχύουν για όλους τους ανθρώπους με τον ίδιο ακριβώς τρόπο, ασχέτως της κοινωνίας, του συγκεκριμένου πολιτισμού και των ηθών της κοινωνίας και τους κράτους στο οποίο διαβιούν. Η προέλευση αυτής της σύλληψης είναι όντως ευρωπαϊκή, αλλά στη συνέχεια τα ανθρώπινα δικαιώματα και η προστασία τους έγιναν οικειοθελώς παγκόσμια γιατί εξυπηρετούν τον άνθρωπο και τον προστατεύουν από τα τυραννικά και βάνανυσα καθεστώτα. Η επίκληση του πολιτιστικού σχετικισμού είναι προσχηματική. Αποτελεί στρατηγική που ακολουθούν τα ολοκληρωτικά καθεστώτα για να δικαιολογήσουν, εκλογικεύσουν και συνεχίσουν την καταπάτηση των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων, για να μην επιτρέψουν π.χ. την ελευθερία της έκφρασης, του Τύπου ή τη δημοκρατική διακυβέρνηση, παρουσιάζονταν τα ως δήθεν ακατάλληλα και αναποτελεσματικά στα δικά τους πολιτιστικά περιβάλλοντα. Στην πραγματικότητα αντιστέκονται στην υιοθέτηση των θεμελιωδών ελευθεριών και πολιτικών δικαιωμάτων γιατί αντιλαμβάνονται ότι η αποδοχή τους και ο σεβασμός τους θα οδηγήσει, αργά ή γρήγορα, στην ανατροπή της απολυταρχίας που ασκούν εδώ και δεκαετίες.

Ακραιφνής πολιτισμικός σχετικισμός: ο Λόγος περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι ιστορικά προσδιορισμένος, μία ιστορική κατασκευή που έχει την προέλευσή της σε πολιτιστικά και ιστορικά γεγονότα που είναι συνδεδεμένα με το Διαφωτισμό και την ιδεαλιστική και φιλελεύθερη ευρωπαϊκή πολιτική οπτική των πραγμάτων. Επίσης δεν υπάρχει οικουμενική σύλληψη της ανθρώπινης φύσης που από αυτήν να απορρέουν και τα ανθρώπινα δικαιώματα. Εφόσον δεν υπάρχει οικουμενική κουλτούρα δεν μπορεί να υπάρχουν και οικουμενικά ανθρώπινα

δικαιώματα. Ιστορικά διαφορετικές κοινωνίες έχουν διαφορετικές απόψεις και θέσεις περί δικαιωμάτων ή δεν έχουν καν την έννοια του δικαιώματος. Τα ατομικά ανθρώπινα δικαιώματα δεν είναι οικουμενικά αλλά ιδιότυπες δυτικές αξίες που μασκαρεύονται σε οικουμενικές έννοιες και αξίες, επιχειρώντας να επιβάλουν δυτικές αξίες σε όλους τους άλλους. Η έννοια και ιδέα περί ανθρώπινης φύσης είναι μία από τις πλέον κατακριτέες μορφές επιβολής του δυτικού πολιτιστικού προτύπου σε αλλότρια πολιτισμικά περιβάλλοντα. Για τον οικουμενισμό τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι προφανή και εγγενή στη φύση του ανθρώπου ως ανθρώπου, και υπεράνω των πολιτιστικών ιδιαιτεροτήτων και διαφορών και εξυπακούεται ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα πρώτης γενιάς είναι ιεραρχικά ανώτερα από τα λοιπά δικαιώματα και δείγμα ανώτερου πολιτισμού, υψηλότερης ηθικής και προόδου της ανθρωπότητας από τον Διαφωτισμό και μετά. Επίσης τονίζεται ότι η γλώσσα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι κατά τις τελευταίες δεκαετίες αναγνωρίσιμη παντού και την επικαλούνται οι απανταχού της γης ενημερωμένοι καταπιεσμένοι, από τους Μάγια την Κεντρικής Αμερικής μέχρι τους πολιτικά διωκόμενους στο Μυανμάρ ή τους Αβορίγινες της Αυστραλίας. Για το σχετικισμό πάλι υπάρχουν στην ανθρωπότητα διάφορες πολιτισμικές αξίες και ηθικά συστήματα που είναι εφάμιλλα μεταξύ τους και κανένα δεν υπερτερεί του άλλου, αν και καθένα υπερτερεί και έχει προτεραιότητα στο περιβάλλον του. Ειδικότερα στην περίπτωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων οι μη δυτικές τάσεις (ασιατική, αφρικανική και ισλαμική) αντιλαμβάνονται διαφορετικά τα πράγματα. Η δυτική έμφαση στον ατομικισμό και στην πρώτη γενιά ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν συμβάλει στη διατήρηση του κοινωνικού ιστού και στις αρμονικές σχέσεις σε μια κοινωνία αλλά και μεταξύ κοινωνιών. Μεταξύ των δύο αυτών θέσεων υπάρχουν διάφορες μορφές ήπιου οικουμενισμού, ήπιου πολιτισμικού σχετικισμού ή και προσπάθειες ανεύρεσης μία χρυσής τομής μεταξύ των δύο που να μην εγκαταλείπει βασικές πτυχές του οικουμενισμού αλλά να δίνει και τη δέουσα βαρύτητα σε πιο αποδεκτές μορφές πολιτισμικού σχετικισμού. Μερικές από αυτές είναι:

Ο Sen, ασκώντας κριτική στον απόλυτο σχετικισμό τύπου Lee Kwan Yew, τονίζει ότι η έρευνα δεν αναδεικνύει καμία σύγκρουση μεταξύ πολιτικών ελευθεριών και οικονομικής απόδοσης. Και πιο συγκεκριμένα, στις περιπτώσεις λιμών, συμβαίνουν αποκλειστικά σε χώρες με αυταρχικά καθεστώτα και όχι σε χώρες με φιλελεύθερα δημοκρατικά καθεστώτα, με μόνη ιστορική εξαίρεση την περίπτωση της

ιρλανδικής πείνας της δεκαετίας του 1840, με την Ιρλανδία όμως στην πράξη αποικία της Βρετανίας. Κατά τον Sen το τελικό ερώτημα που τίθεται είναι ότι αν και κατά πόσο οι ασιατικές χώρες – που διαφέρουν μεταξύ τους αλλά παρουσιάζουν και έντονες εσωτερικές διαφορές – είναι αθεράπευτα σκεπτικιστές σε ό,τι αφορά τις ελευθερίες και προτιμούν αντί των ελευθεριών αυτών την τάξη και την πειθαρχία. Ο Sen έχει τις αμφιβολίες του αν μη τι άλλο επειδή αρκετές ιστορικές εμπειρίες της Ασίας και ειδικά της Ινδίας επιδεικνύουν σεβασμό στον άνθρωπο ως άτομο και στην πολιτισμική ετερότητα εντός των κοινωνιών τους. Ο Ιάπωνας νομικός διεθνολόγος Onuma Yasuaki, γνωστός για τη διαπολιτισμική οπτική του διεθνούς δικαίου, επισημαίνει ότι τα εν μέρει απολυταρχικά καθεστώτα, όπως αυτά της Ασίας δεν επιβλήθηκαν εκ των άνω, όπως τα κομμουνιστικά, και είναι αποδεκτά (δηλαδή νομιμοποιημένα) από την πλειοψηφία των κατοίκων τους. Έχουν αναπτυχθεί και παρουσιάζουν κοινωνική σταθερότητα και χωρίς την αυστηρή τήρηση των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων. Και ο Onuma προτείνει μία διαπολιτισμική οπτική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αντλώντας από τη συμβολή πλειόνων πολιτισμών με κοινό παρανομαστή την «προαγωγή της πνευματικής και υλικής ευημερίας της ανθρωπότητας». Ο διεθνολόγος Jack Donnelly, ο οποίος αντιλαμβάνεται ότι οι μη δυτικοί πολιτισμοί και ειδικά το Ισλάμ και οι ασιατικές αξίες σαφώς διαφέρουν από την λογική των ατομικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων, προτείνει για την αντιμετώπιση του υπάρχοντος πολιτισμικού πλουραλισμού, την «ανθρώπινη αξιοπρέπεια» ως τον κοινό παρανομαστή και ως κάτι που θα μπορούσε να γίνει αποδεκτό από όλες τις παραδόσεις και σίγουρα στο Ισλάμ και στην Ασία, αφού και οι δύο διακρίνονται για την έμφασή τους στην αξιοπρέπεια του ανθρώπου. Ο Charles Taylor θεωρεί τον κοινό παρανομαστή του Onuma πολύ ευρύ και του Donnelly πολύ στενό. Πιστεύει ότι για να υπάρξει συναίνεση σε ό,τι αφορά τα ανθρώπινα δικαιώματα θα πρέπει να αφήσουμε κατά μέρος το συνολικό πακέτο των κλασικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων δυτικού τύπου και να δούμε σε ποια σημεία μπορεί να υπάρξει συμφωνία και ας στηρίζεται σε διαφορετικά ηθικά και φιλοσοφικά θεμέλια, όπως αυτές που βασίζονται στον Κομφουκισμό ή στις διάφορες εκφάνσεις του Βουδισμού. Και ο Taylor προτείνει την ανεύρεση μίας λύσης που να ξεκινάει από τα σημεία εκείνα στα οποία όλοι φαίνεται να συμφωνούν, π.χ. όλες οι κουλτούρες καταδικάζουν τη γενοκτονία, τις δολοφονίες, τη δουλεία, τις εξαφανίσεις ή τον πυροβολισμό αθώων διαδηλωτών. Μπορεί η βαθύτερη φιλοσοφική-ηθική βάση για τις καταδίκες αυτές να είναι

διαφορετική αλλά ίσως μπορεί να βρεθεί μία κοινή συνιστώσα στα πλαίσια της νομικής κουλτούρας (legal culture) που τείνει προς τον οικουμενισμό και την κοινή αποδοχή. Ο An'-Na'im, ο οποίος επίσης προσπαθεί να χαράξει μία μέση οδό, υποστηρίζει ότι δεν θα πρέπει να δεχθούμε τον ισχυρισμό του ακραίου πολιτισμικού σχετικισμού ότι δεν υφίστανται οικουμενικά στάνταρντς για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Πρέπει όμως να νομιμοποιήσουμε περισσότερο τα οικουμενικά ανθρώπινα με τον να τα ριζώσουμε στις πολιτισμικές παραδόσεις διαφόρων πολιτισμών, με μία καινοτόμο επανερμηνεία των παραδοσιακών αυτών αρχών. Το ελάχιστον ζητούμενο είναι να εντοπίσουμε τις αξίες που είναι αποδεκτές παντού, τον ελάχιστον κοινό παρανομαστή που θα μπορούσε να συνίσταται στο εξής: «Τα δικαιώματα της ζωής, της ελευθερίας, της αξιοπρέπειας για κάθε άνθρωπο ή ομάδα ανθρώπων σε κάθε πολιτισμικό περιβάλλον», με κάθε πολιτισμό να έχει την επιλογή του πώς θα προστατεύσει τα δικαιώματα αυτά στο πολιτισμικό του περιβάλλον, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι επιτρέπονται οι παραβιάσεις αυτών των θεμελιωδών ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Το αντίθετο, η κοινωνικοποίηση που στόχο έχει την αποδοχή μόνο των αξιών του «δικού μας» πολιτισμικού περιβάλλοντος, οδηγεί στον εθνοκεντρισμό και στην μη επιείκεια και εχθρότητα προς τους άλλους, που είναι το ακριβώς αντίθετο από την όλη φιλοσοφία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων η οποία στηρίζεται στην επιείκεια.⁹³ Μία βασική κριτική του οικουμενισμού στον πολιτισμικό σχετικισμό είναι ότι αποτελεί ουσιοκρατική αντίληψη των πολιτισμών και δεν διακρίνει τις διαφορές που υπάρχουν εντός κάθε πολιτισμού. Επίσης τονίζεται ότι οι διαφορές μεταξύ πολιτισμών δεν είναι τόσο αγεφύρωτες, αλλιώς υπάρχει ο κίνδυνος ηθικής ισοδυναμίας μεταξύ καλών και κακών αξιών, π.χ. μεταξύ της ισότητας και της μη ισότητας για τις γυναίκες. Η ανταπάντηση των οπαδών του πολιτισμικού σχετικισμού είναι ότι η κριτική του οικουμενισμού αποτελεί επίθεση στις αξίες των άλλων, χωρίς να γίνεται προσπάθεια κατανόησης των συγκυριών μέσα στις οποίες εδραιώθηκαν διαφορετικές αξίες που είχαν και εξακολουθούν να έχουν τη λειτουργία τους και είναι ευρέως αποδεκτές στις συγκεκριμένες κοινωνίες. Ο περιορισμός της οικουμενικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δημιουργεί προβλήματα γιατί δεν υπάρχει αμφιβολία ότι τα κράτη είναι οι κατεξοχήν υπεύθυνοι για στυγνές παραβιάσεις και επωφελούνται από τον πολιτισμικό σχετικισμό τον οποίο άλλωστε επικαλούνται. Επιπλέον ο πολιτιστικός σχετικισμός εισάγει την *raison d'état* και την εθνική κυριαρχία *a la Choμπς*, με θύτη το ανίσχυρο άτομο, με κατάφορες

παραβιάσεις των ατομικών και πολιτικών του δικαιωμάτων. Τέλος υπάρχει και ο κίνδυνος διολίσθησης προς τον ηθικό σχετικισμό ή ηθικό μηδενισμό, ειδικά αν ακολουθήσουμε τον ακραιφνή πολιτισμικό σχετικισμό, που υπονοεί ότι δεν υφίσταντο αντικειμενικά κριτήρια για να κρίνει κανείς και να καταδικάζει τις στυγνές πράξεις των κρατών (παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων) έναντι των πολιτών τους.

1.2 ΘΕΩΡΙΕΣ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ

Κατά τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα εμφανίστηκε το ιδεολογικό μοντέλο του φιλελεύθερου κράτους δικαίου κατά το οποίο ελεύθερα και ίσα άτομα έχουν τη δυνατότητα να ρυθμίζουν τις μεταξύ τους σχέσεις μέσω συμφωνιών. Σύμφωνα με τη συγκεκριμένη αντίληψη ο χρόνος, οι αποφάσεις του κοινοβουλίου, ο γάμος αλλά και ο ίδιος ο θεσμός του κράτους θεωρήθηκαν ως το αποτέλεσμα συμφωνιών, οι οποίες συνάπτονταν μεταξύ νομικά ίσων εταίρων⁴⁵. Ο Νόμος ανταποκρινόταν στις αξιώσεις του ορθού λόγου και είχε γενικό αλλά και αφηρημένο χαρακτήρα. Η συγκεκριμένη στάση, ωστόσο, της τυπικής νομιμότητας μεταβλήθηκε σε κράτος δικαίου, το οποίο μετατράπηκε σε φορέα καινούργιων αξιών και πεδίο αντιπαράθεσης με τις παλιότερες. Έκανε την εμφάνισή της η εποχή των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων με σημαντικότερη τη στιγμή, κατά την οποία υιοθετήθηκε ο **Καταστατικός Χάρτης των Ηνωμένων Εθνών το 1945**. Σύμφωνα με τον Χάρτη οριζόταν η προστασία των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων, ως ένας από τους βασικότερους στόχους του οργανισμού. Με το πέρας τριών ετών η **Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών** ψήφισε τη **δεσμευτική Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου** και η οποία κατέγραφε τα ελάχιστα κριτήρια μεταχείρισης των πολιτών από τις αρχές του κράτους⁴⁶. Η ηθική δυναμική της επανάστασης των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων οφείλεται σε αρκετά μεγάλο βαθμό στα επιχειρήματα που διατυπώθηκαν στη Δίκη στη Νυρεμβέργη, όπου το δικαστήριο κατέστησε σαφές πως δημιουργούσε ένα είδος μεταπολεμικής κανονιστικής τάξης. Εν συνεχεία, και περί τα τέλη της δεκαετίας του 1980, τα Ανθρώπινα Δικαιώματα θα αποτελέσουν κομμάτι της πολιτικής φιλοσοφίας

⁴⁵ Reinhard Kuhnli, *Μορφές αστικής κυριαρχίας, (Φιλελευθερισμός-Φασισμός)*, μετάφραση Χρήστος Πατσάλης, Εκδόσεις Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1987, σ.σ.52-54

⁴⁶ Κώστας Δουζίνας, *Ριζοσπαστική πολιτική και νομική φιλοσοφία, Δικαιώματα, αυτοκρατορία, κοσμοπολιτισμός*, μετάφραση Μιχάλης Λαλιώτης, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα, 2012, σ.40

και κοινωνιολογίας⁴⁷, θα μετατραπούν σε *lingua franca* της καινούργιας παγκόσμιας τάξης⁴⁸ και θα οικοδομηθεί μια νέα ιδεολογία Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων⁴⁹. Το δίκαιο θα αποτελεί πλέον τον βασικό ρυθμιστή μεταξύ των ελεύθερων ανταγωνιστικών υποκειμένων, τα οποία αναζητούν το συμφέρον τους στη νεωτερική κοινωνία⁵⁰.

Ο όρος νεωτερικότητα αφορά μια ιστορική περίοδο, η οποία αντιδιαστέλλεται με άλλες προηγούμενες. Η έναρξή της χρονολογικά προσδιορίζεται περίπου στον 18ο αιώνα, σε μια περίοδο του εκκοσμικευμένου κινήματος του Διαφωτισμού και την εκκίνηση της Βιομηχανικής Επανάστασης⁵¹ με καταληκτικό όριο τις τελευταίες δεκαετίες του 20ου αιώνα. Η συγκεκριμένη περίοδος συνδέεται με την ανάδυση του εθνικού κράτους και τον τονισμό της εθνικής κυριαρχίας και ταυτότητας. Συνδέεται, όμως, και με την οργάνωση της κοινωνικής ζωής με όρους αναγνώρισης των ατομικών δικαιωμάτων και της αστικής κοινοβουλευτικής δημοκρατίας⁵². Βασικά της

⁴⁷ Κώστας Δουζίνας, *Ριζοσπαστική πολιτική και νομική φιλοσοφία, Δικαιώματα, αυτοκρατορία, κοσμοπολιτισμός*, ό.π., σ.34

⁴⁸ Κώστας Δουζίνας, *Ριζοσπαστική πολιτική και νομική φιλοσοφία, Δικαιώματα, αυτοκρατορία, κοσμοπολιτισμός*, ό.π., σ.69

⁴⁹ «η διάδοση αυτής της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι πρόοδος επειδή ζούμε σύμφωνα με αυτήν, μεταχειριζόμαστε περισσότερα ανθρώπινα όντα όπως θα θέλαμε να μας μεταχειρίζονται και με αυτόν τον τρόπο βοηθούμε να μειωθεί η σκληρότητα και τα αδικαιολόγητα βάσανα στον κόσμο[...]. Θεωρούμε πως η διάδοση των εργαλείων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί πρόοδο ακόμα και αν διατηρείται αδιαμφισβήτητο χάσμα ανάμεσα στα εργαλεία και τις πραγματικές πρακτικές των κρατών που αναλαμβάνουν να συμμορφώνονται με αυτά», Michael Ignatieff, *Τα ανθρώπινα δικαιώματα ως πολιτική και ως ειδωλολατρία*, μετάφραση Ελένη Αστερίου, Προλεγόμενα Νίκος Κοτζιάς, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 2006, σ.35

⁵⁰ Για τους Κώστα Δουζίνα και Ronnie Warrigton, ήδη από το 1996: «στον κόσμο που ζούμε σήμερα, [...].η γνωσιολογία, η πολιτική και η αισθητική, τα τρία πεδία θεωρίας και πράξης, διαχωρίζονται οριστικά μεταξύ τους, η πολιτική και το δίκαιο μετατρέπονται σε αυτόνομες δημόσιες ρυθμιστικές τάξεις. Στο εξής η επιλογή πολιτικού επιχειρήματος δεν μπορεί να είναι αποτέλεσμα γνήσιας ηθικής συναίνεσης και η πολιτική είναι αδύνατον να εξακολουθεί να είναι η αναζήτηση του αγαθού και ενάρετου βίου. Το δίκαιο γίνεται έτσι αναγκαστικά ο κύριος ρυθμιστής και διαιτητής μεταξύ των ελεύθερων ανταγωνιστικών υποκειμένων, που ρίχνονται μέσα στην ηθικά αδιάφορη αρένα της νεωτερικής κοινωνίας, να κυνηγήσουν το συμφέρον τους». Κώστας Δουζίνας και Ronnie Warrington, *Ο λόγος του Νόμου-Ερμηνεία, αισθητική και ηθική στο Δίκαιο*, μετάφραση Ανδρέας Τάκης, Χρήστος Τσαιτουρίδης, Γιώργος Παυλάκος, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 1996, σ.σ.27-28

⁵¹ Anthony Giddens, *Οι Συνέπειες της Νεωτερικότητας*, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα, 2001

⁵² David Harvey, *Η κατάσταση της Μετανεωτερικότητας*, Εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα, 2007, σ.σ.31-68 και Γεράσιμος Κουστουράκης-Άννη Ασημάκη, “Όψεις της νεωτερικότητας και της μετανεωτερικότητας στο περιεχόμενο των curricula της πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης (1982-2003)”

στοιχεία είναι η ανάπτυξη των μηχανολογικών τεχνολογιών, οι θεωρητικές επαναστάσεις στις φυσικές και θετικές επιστήμες αλλά και οι δραστικές διακυμάνσεις στην παγκόσμια οικονομία, που άρχιζαν να καθορίζουν την μοίρα των εθνών – κρατών μέσω του δανεισμού και των εμπορικών συναλλαγών. Η νεωτερικότητα είναι συνυφασμένη με τις προοπτικές και το “παράδειγμα” του Διαφωτισμού, που ταυτίζεται με την γραμμική πρόοδο, την απόλυτη αντικειμενική αλήθεια και τον ορθολογικό σχεδιασμό. Η αναγωγή της νεωτερικότητας στον Διαφωτισμό συνεπάγεται την απεριόριστη πίστη στον ορθό λόγο και την ανθρώπινη λογική, ως το μόνο όργανο ανεύρεσης της αντικειμενικής πραγματικότητας και αλήθειας αλλά και της διαρκούς πρόοδου. Η αναζήτηση μιας οικουμενικής αλήθειας αποτέλεσε αισιόδοξη προοπτική και επιδίωξη της νεωτερικής περιόδου. Η ιδέα της πρόοδου των επιστημών και των τεχνών θα είχε ως αποτέλεσμα την ηθική πρόοδο και δικαιοσύνη. Η συγκεκριμένη πίστη στην διαρκή πρόοδο ευνόησε την ανάπτυξη μεγάλων επιστημονικών θεωριών, οι οποίες σύμφωνα με τον πνεύμα της νεωτερικότητας είναι δυνατόν να ερμηνεύσουν το καθετί επιστητό. Η αέναη πρόοδος και η χειραφέτηση της κοινωνίας μέσω της γνώσης αποτέλεσαν την βάση των μεγάλων αφηγήσεων, των μεγάλων παραδειγμάτων που υπήρχαν και έδωσαν μια συνολική ερμηνεία του κόσμου.

Σύμφωνα με τον Ζιλ Λιποβετσκό τα Ανθρώπινα Δικαιώματα αποτελούν τις βασικές αρχές αποδόμησης της παραδοσιακής κοινωνικής οργάνωσης και συντελούν στην κατασκευή μιας νέας κοινωνικότητας. Οι περισσότεροι κοινωνικοί θεσμοί θα αποδομηθούν, θα αναδομηθούν και θα ευθυγραμμιστούν με την κυρίαρχη αρχή της ελεύθερης κατοχής του Εαυτού. Τα Ανθρώπινα Δικαιώματα αναγορεύουν την ατομικότητα σε οικουμενική βασική αρχή, η οποία έρχεται να οργανώσει τον δεσμό των διαφόρων επιμέρους ατόμων με την κοινωνική τάξη πραγμάτων⁵³. Η ιδεολογία των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων έχει συνδεθεί με τάσεις

στο: *ΙΓ' Διεθνές Συνέδριο Παιδαγωγικής Εταιρείας Ελλάδος “Αναλυτικά Προγράμματα και Σχολικά Εγχειρίδια: Ελληνική Πραγματικότητα και Διεθνής Εμπειρία”*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 20-22, Νοέμβριος, 2009

⁵³ Ζιλ Λιποβετσκό, *Παγκοσμιοποίηση και υπερ-νεωτερικότητα: Κοσμοπολιτισμός και Δυτική κουλτούρα*, μετάφραση Βασίλης Τομανάς, Εκδόσεις Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2013, σ.σ.111-112

αποπολιτικοποίησης και αποδημοκρατικοποίησης⁵⁴ και με την ιδεολογική θεώρηση της Δημοκρατίας ως απόλαυσης Δικαιωμάτων. Παράλληλα, η δημοκρατία των Δικαιωμάτων συνοδεύτηκε από τη διάσπαση της ιδιότητας του πολίτη, στην οποία έχουμε τη δυνατότητα να διακρίνουμε μια διάσταση ανέλιξης. Με βάση το συγκεκριμένο πλαίσιο η εδραίωση των δικαιωμάτων του πολίτη θεωρήθηκε ως αποτέλεσμα μιας εξελικτικής διαδικασίας, η οποία οδηγεί στην ισότητα⁵⁵. Ωστόσο, με την πολυδιάστατη ιδιότητα του πολίτη παύει να θεωρείται ο άνδρας-συμμέτοχος μιας ανεξάρτητης συλλογικότητας, ενώ παράλληλα τα δικαιώματα πολλαπλασιάζονται επ' άπειρον χαρακτηρίζοντας τη σύγχρονη εποχή ως μια δεύτερη νεωτερικότητα, η οποία προστίθεται στην πρώτη⁵⁶.

Στη σύγχρονη ρευστή νεωτερικότητα εγκαλούνται τα νέα κοινωνικά υποκείμενα στην απόλαυση των δικαιωμάτων τους και το κράτος παύει να αποτελεί την πηγή και το όριο των δικαιωμάτων. Όλοι θεωρητικά απολαμβάνουν τα δικαιώματα. Το ερώτημα, ωστόσο, που γεννάται είναι ποιος θα είναι αυτός ο κοινός παρονομαστής που θα διανείμει στα διάφορα υποκείμενα τα Ανθρώπινα Δικαιώματα. Τα δικαιώματα αντιμετωπίστηκαν ως ένα αναγκαίο φυσικό στοιχείο του δυτικού κόσμου, το οποίο αποκτάται από τον οποιοδήποτε αυτομάτως. Οι δυτικές μετανεωτερικές κοινωνίες μετέτρεψαν την αυτοπραγμάτωση αλλά και την επιδίωξη της ευτυχίας σε βασικές προσδοκίες του εαυτού προκειμένου η κοινωνιολογική και νομική έννοια του δικαιώματος να είναι αντίστοιχη στην κατά τον Foucault λατρεία του Εαυτού, του οποίου την αλήθεια οφείλουμε να αποκρυπτογραφήσουμε αλλά και να τεκμηριώσουμε⁵⁷. Αντίστοιχα, η γλώσσα της αυτοπραγμάτωσης μεταφέρεται και στο Δίκαιο διατυπώνοντας πως κάθε ατομική ή συλλογική επιθυμία έχει τη δυνατότητα να μετατραπεί σε πολιτικό αίτημα και εν τέλει σε νομικό δικαίωμα. Τα πρώτα σημάδια περιορισμού των δικαιωμάτων εμφανίστηκαν από την αλλαγή στη

⁵⁴ Γιάννης Σταυρακάκης, «Πρόλογος» στο Chantal Mouffe, *Το Δημοκρατικό παράδοξο*, μετάφραση Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2004, σ.19

⁵⁵ Hunt Marshall και Tom Bottomore, *Ιδιότητα του πολίτη και κοινωνική τάξη*, μετάφραση Όλγα Στασινοπούλου, Εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα, 1995

⁵⁶ Ulrich Beck, *Η Επινόηση του Πολιτικού*, μετάφραση Κωνσταντίνος Καβουλάκος, επιμέλεια Νίκος Κοτζιάς, Εκδόσεις Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1996, σ.45

⁵⁷ Michel Foucault, «Για τη γενεαλογία της ηθικής» στο *Εξουσία, Γνώση και Ηθική*, μετάφραση Ζήσης Σαρίκας, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα, 1987, σ.σ.87-121

σχέση της έννοιας των δικαιωμάτων με την ιδιότητα του πολίτη. Τα αναπροσδιορισμένα ως προς το περιεχόμενο κοινωνικά δικαιώματα τείνουν να αντλούν από ένα ιδιαίτερο καθεστώς ανάγκης και όχι τόσο από την ιδιότητα του πολίτη με αποτέλεσμα την αντιστροφή της προσέγγισης του προβλήματος⁵⁸. Η τάση, ωστόσο, αναδίπλωσης των δικαιωμάτων του ανθρώπου μπορεί να ερμηνευθεί και μέσω νομικής πραγματιστικής προσέγγισης πέραν της κοινωνιολογικής. Κατ' αρχήν, η αξίωση προστασίας των δικαιωμάτων προϋποθέτει ένα είδος υλικής εξουσίας, όπως η εθνική πολιτική κοινότητα, το οποίο θα εγγυάται την προστασία αυτή. Η προστασία των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων συνεχίζει να βρίσκεται εγκλωβισμένη στα γεωγραφικά όρια της οποιασδήποτε εθνικής δικαιοδοσίας. Από τη στιγμή, επομένως, που μόνο η εκάστοτε εθνική πολιτική κοινότητα έχει τη δυνατότητα να εγγυηθεί τα Ανθρώπινα Δικαιώματα, τότε αυτά θα υπάρχουν μόνο στο εσωτερικό της κοινότητας και χάρη στη δική της κρατική υπόσταση. Αυτό σημαίνει πως ο καθένας απολαμβάνει τις νομικές συνέπειες της ιδιότητάς του, ως άνθρωπος, επειδή είναι πρωτίστως πολίτης του κράτους του⁵⁹. Η εξάρτηση αυτή των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων από την κρατική προστασία τους έχει ως αποτέλεσμα την κριτική που τους επιρρίπτει μια επιστροφή στο Φυσικό Δίκαιο. Τα Φυσικά Δικαιώματα θεωρείτο ότι αποτελούσαν απλές διεκδικήσεις ιστορικών αλλά και λογικών επιχειρημάτων με σκοπό να ενταχθούν σε ένα ρεαλιστικό νομικό σύστημα⁶⁰.

Σε μια σύγκριση που έγινε των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων με τα Συνταγματικά Δικαιώματα διαπιστώνεται πως παρόλο που τα Συνταγματικά Δικαιώματα αφορούν δικαιώματα που εγείρουν αξιώσεις εντός μιας εθνικής έννομης τάξης, τα Ανθρώπινα, από την άλλη πλευρά, αιωρούνται στο διεθνές πεδίο απαιτώντας δικαίωση⁶¹. Εν συνεχεία, υποστηρίζεται πως οι άνθρωποι έχουν

⁵⁸ Hunt Marshall και Tom Bottomore, *Ιδιότητα του πολίτη και κοινωνική τάξη*, μετάφραση Όλγα Στασινοπούλου, Εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα, 1995

⁵⁹ Ανδρέας Τάκης, «Πιστεύουμε αληθινά στα δικαιώματα του ανθρώπου;» σε συλλογικό τόμο: Αντώνης Μανιτάκης και Ανδρέας Τάκης (επιμέλεια), *Τρομοκρατία και δικαιώματα, από την ασφάλεια του κράτους στην ανασφάλεια δικαίου*, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα, 2004, σ.125

⁶⁰ Καλλιόπη Σπανού, *Η πραγματικότητα των δικαιωμάτων, Κρατικές πολιτικές και πρόσβαση σε υπηρεσίες*, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα, 2005, σ.55

⁶¹ Παναγιώτης Μαντζούφας, «Ανθρώπινα δικαιώματα: ένας νεωτερικός μύθος που μετατράπηκε σε ιδεολογία» στο *Σύγχρονα θέματα*, 97, Εκδόσεις Νίκος Αλιβιζάτος, 2007, σ.σ.18-21.

δικαιώματα, επειδή είναι μέλη μιας πολιτικής κοινότητας, τα οποία βρίσκονται υπό την προστασία κρατικής εξουσίας, από τη στιγμή που κατέχουν την ιδιότητα του πολίτη⁶². Η αναγνώριση των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων δεν προϋποθέτει την εγκατάλειψη του νομικού θετικισμού, αλλά απεναντίας αποτελεί τον μοναδικό τρόπο διατήρησης της επαφής των θετικιστικών αντιλήψεων με την πραγματικότητα. Αυτό συμβαίνει καθώς η ιδέα της θετικότητας δεν εξαντλείται στα εκούσια βουλευτικά ενεργήματα του ηγεμόνα αλλά περιλαμβάνει ως επί το πλείστον τις κατά κύριο λόγο συγκλίνουσες συμπεριφορές, που επιδεικνύουν τα μέλη μιας κοινότητας πεπεισμένα πως ένα κοινό πρότυπο δεν διαθέτει μια και μόνο επίσημη διατύπωση⁶³. Η οποιαδήποτε κατοχύρωση και αναγνώριση των δικαιωμάτων από εθνικά συντάγματα δεν είναι συστατική της νομικής τους δεσμευτικότητας και υπόστασης. Απεναντίας, η δυνατότητα της υλικής εξουσίας να αποκτήσει την αυθεντία κυρίαρχου θα είναι αυτή που θα εξαρτάται από την ικανότητά του να εγγυηθεί για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα έναντι του οποιουδήποτε βρίσκεται εντός της επικράτειάς του⁶⁴. Παρουσιάζεται,

Γίνεται μια διάκριση μεταξύ των συνταγματικών δικαιωμάτων που γεννούν αξιώσεις εντός μιας εθνικής τάξης, και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που αιωρούνται στο διεθνές πεδίο. Θεωρεί πως η ρητορική ένταση που συνοδεύει τις αναφορές στα ανθρώπινα δικαιώματα είναι στοιχείο της ικανότητάς τους να ξεπερνούν τα όρια που θέτει το θετικό δίκαιο. Αντίστοιχα, διατυπώνεται από την Τζούντιθ Μπάτλερ: «το Μάιο του 2006, παράνομοι μετανάστες βγήκαν στους δρόμους τους Λος Άντζελες και άρχισαν να τραγουδούν τον εθνικό ύμνο των Ηνωμένων Πολιτειών. [...]Τι είδους δημόσια επιτέλεση έκαναν αυτοί τραγουδώντας έτσι στον δρόμο; Στόχος τους ήταν να απευθυνθούν στην κυβέρνηση και να της ζητήσουν να τους επιτρέψουν να γίνουν πολίτες. Τι δηλώνει, όμως, ο τρόπος με τον οποίο τέλεσαν αυτή την απεύθυνση; Και, επιπλέον, τι είδος επιτελεστικής άσκησης ήταν αυτό το τραγούδι; Οι άνθρωποι αυτοί ασκούσαν το δικαίωμα του συνέρχεσθαι χωρίς να έχουν αυτό το δικαίωμα. Το δικαίωμα αυτό ανήκει στους πολίτες. Έτσι, διεκδικούσαν ένα δικαίωμα που δεν είχαν, προκειμένου να επιχειρηματολογήσουν δημοσίως ότι θα έπρεπε να έχουν το ίδιο αυτόδικαίωμα. Προφανώς, όμως, δεν είναι απαραίτητο να έχουν προηγουμένως το δικαίωμα προκειμένου να επιχειρηματολογήσουν ότι θα έπρεπε να έχουν αυτό το δικαίωμα. Ευτυχώς δεν συνελήφθησαν, αν και θα μπορούσαν να έχουν συλληφθεί. Ως επί το πλείστον οι παράνομοι μετανάστες μένουν μακριά από καταστάσεις στις οποίες μπορεί να συλληφθούν, να φυλακιστούν και να απελαθούν. Αυτή τη φορά, όμως, έκαναν μια εξαιρετική δημόσια εμφάνιση, ασκώντας ένα δικαίωμα που ανήκει στους πολίτες ακριβώς επειδή οι ίδιοι δεν το έχουν...» Βλ. Τζούντιθ Μπάτλερ, *Επιτελεστικότητα και επισφάλεια: Η Τζούντιθ Μπάτλερ στην Αθήνα*, επιμέλεια Αθηνά Αθανασίου, εκδόσεις Νήσος, Αθήνα, 2011, σ.σ.65-66

⁶² Αντώνης Μανιτάκης, *Συνταγματική οργάνωση του κράτους. Κράτος-Έθνος-Σύνταγμα-Κυριαρχία-Παγκοσμιοποίηση*, Εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, 2001, σ.175

⁶³ Ανδρέας Τάκης, «Πιστεύουμε αληθινά στα δικαιώματα του ανθρώπου;», ό.π., σ.115

⁶⁴ Ανδρέας Τάκης, «Πιστεύουμε αληθινά στα δικαιώματα του ανθρώπου;», ό.π., σ.121

ωστόσο, το γεγονός πως τα Ανθρώπινα Δικαιώματα, παρόλο που είναι άρρηκτα συνδεδεμένα με την έννοια της κυριαρχίας, δυστυχώς είναι αδύνατον να λειτουργούν ανεξαρτήτως θεσμικών και δικαιοδοτικών μηχανισμών, που θα τα εγγυώνται⁶⁵. Οι θεωρίες των δικαιωμάτων καλύπτουν σε μεγάλο βαθμό ένα πλαίσιο κατά το οποίο απευθύνονται σε στοιχεία που συνδέονται με τα πρόσωπα αλλά και τις συνθήκες, στις οποίες αναπτύσσονται. Τα δικαιώματα συνδέονται με την έννοια του προσώπου, ως προς τις διαπροσωπικές σχέσεις, με βάση την ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Οι θεωρίες των δικαιωμάτων αναγνωρίζουν το δικαίωμα στην εκλογή και συνάμα δέχονται τον περιορισμό της προσωπικής ελευθερίας, παρουσιάζοντάς την ως στοιχείο της αρμονικής συμβίωσης. Σύμφωνα με τον Golding η γλώσσα των ηθικών δικαιωμάτων είναι «νομικιστική». Τόσο τα δικαιώματα όσο και η γλώσσα των δικαιωμάτων εξυπηρετούν στον καλύτερο βαθμό συγκεκριμένες μορφές της κοινωνίας σε σχέση με άλλες. Υποστηρίζει, πως οφείλουμε να αναλογιστούμε τον ρόλο αλλά και τα όρια των δικαιωμάτων κι αν αυτά αναφέρονται σε όλες τις μορφές των ηθικών μας σχέσεων⁶⁶. Έχουν παρουσιασθεί διάφορες θεωρίες, όπως αυτή του ευεργετήματος (benefit theory), η οποία απευθύνεται στη σχέση υποκειμένου και αντικειμένου των δικαιωμάτων και υποστηρίζει πως η ύπαρξη δικαιώματος κάποιου ατόμου είναι ωφέλιμη έναντι των ατόμων που έχουν κάποια καθήκοντα. Επιπλέον, η θεωρία της επιλογής (choice theory) τονίζει τη σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και αυτόν που απευθύνεται το δικαίωμα. Η αναφορά στα δικαιώματα βασίζεται στις επιλογές των ατόμων, ενώ παράλληλα τα δικαιώματα αντιμετωπίζονται ως μηχανισμοί για την προαγωγή της ελευθερίας και της αυτονομίας. Η θεωρία αυτή, ωστόσο, δεν εξηγεί τον τρόπο με τον οποίο τα παιδιά έχουν δικαιώματα. Αξίζει να σημειωθεί πως συγκεκριμένα υποκείμενα έχουν τη δυνατότητα να αποποιηθούν τα δικαιώματά τους αν και κάποια, τα οποία παρέχονται από τον ποινικό νόμο, δε γίνεται να μη γίνουν αποδεκτά.

Τα δικαιώματα έχουν θεμελιώδη θέση στη δικαιοσύνη. Τα φυσικό ανθρώπινο δικαίωμα αποτελεί μια κοινωνική συνθήκη καθώς μέσω αυτής μπορούμε ως

⁶⁵ Δημήτρης Χριστόπουλος, «Η αυτοδικία ως αυτοάμυνα» σε Αντώνης Μανιτάκης και Ανδρέας Τάκης (επιμέλεια), *Τρομοκρατία και δικαιώματα, από την ασφάλεια του κράτους στην ανασφάλεια δικαίου*, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα, 2004, σ.2

⁶⁶ Martin P. Golding, "The significance of Rights Language", *Philosophical Topics*, 18, 1990, p.p.61-63

ανθρώπινα όντα να επιτύχουμε σκοπούς⁶⁷. Από την άλλη πλευρά, ο Feinberg εννοεί τις προτάσεις των δικαιωμάτων ως υλικούς ισχυρισμούς. Η απαίτηση, με άλλα λόγια, για κάτι είναι να είσαι σε θέση να απαιτείς αυτό που σου οφείλει κάποιος. Η βάσιμη αξίωση νομιμοποιείται από τους κατάλληλους κανόνες, ενώ τα νομικά δικαιώματα νομιμοποιούνται από τους νομικούς κανόνες. Από την άλλη πλευρά, τα ηθικά δικαιώματα αποτελούν αξιώσεις, οι οποίες νομιμοποιούνται από τις αρχές μιας πεφωτισμένης συνείδησης⁶⁸. Αντίστοιχα, με τα παραπάνω «από τη στιγμή που η ασφάλεια των δικαιωμάτων εξαρτάται τουλάχιστον σε κάποιο βαθμό από τον περιορισμό της ικανότητας όλων ή τουλάχιστον των περισσοτέρων, καλό θα ήταν να αλλάξουν οι μονόπλευρες νόρμες κάτω από τις οποίες τα δικαιώματα συγκροτούνται»⁶⁹. Οφείλουμε, ωστόσο, να είμαστε ιδιαίτερα προσεκτικοί στη διάκριση των διαφορετικών αντιλήψεων των δικαιωμάτων και πώς παρουσιάζονται στις διάφορες συζητήσεις και ηθικές θεωρίες καθώς πρόκειται για λογικές περιοχές που είναι αρκετά διαφορετικές. Κάτι τέτοιο γίνεται πασιφανές, αν εξετάσει κάποιος τι είναι αυτό που αποτελεί την περιφέρεια ενός δικαιώματος και τι τον πυρήνα⁷⁰. Βασικό χαρακτηριστικό των δικαιωμάτων αποτελεί το γεγονός πως προσανατολίζονται προς τα ατομικά αγαθά, τα οποία υπό κανονικές συνθήκες θεωρούνται καλά για τα άτομα⁷¹.

⁶⁷ Grigorios Vlastos, "Justice and Equality" in A.I. Melden (ed.), *Human Rights (Basic Problems in Philosophy Series)*, Belmont-California, Wadsworth Publishing Co. Inc, 1970, p.82

⁶⁸ Joel Feinberg, *Social Philosophy*, Prentice-Hall Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1973

⁶⁹ Neil MacCormick, "Rights Claims and Remedies", *Law and Philosophy*, 1, 1982, p.345

⁷⁰ Carl Wellman, "Right, Concept of" in *Encyclopedia of Ethics*, Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker (eds.), Vol.2 L - Index New York: Garland Publishing Inc., 1992, p.p.1100 – 1103 and Carl Wellman, *Real Rights*, Oxford University Press, New York, 1995

⁷¹ Neil McCormick, "Rights Claims and Remedies", *Law and Philosophy*, 1, 1982, p.338

1.2.1 Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ ΤΟΥ JOHN RAWLS

Σύμφωνα με τον Rawls τα συμβαλλόμενα μέρη στην πρωταρχική θέση αναζητούν μια αντίληψη δικαιοσύνης, η οποία οφείλει να είναι σταθερή σε συνθήκες εύτακτης κοινωνίας. Μια κοινωνία είναι εύτακτη όταν όλοι οι πολίτες αποδέχονται την ίδια αντίληψη δικαιοσύνης γεγονός που είναι δημόσια γνωστό, όπως δημόσια γνωστή είναι και η ίδια η αντίληψη δικαιοσύνης. Μια κοινωνία κάνει πράξη αυτή την αντίληψη μέσα από νόμους και θεσμούς ενώ παράλληλα όλοι οι πολίτες διακατέχονται από αίσθημα δικαιοσύνης, στο οποίο έχουν αποδώσει ρυθμιστικό ρόλο, καθώς είναι πρόθυμοι να συμμορφώνονται με τις αρχές δικαιοσύνης ανεξάρτητα από τις περιστάσεις. Ειδικότερα, το αίσθημα δικαιοσύνης είναι τόσο ισχυρό, που υπερνικά τις διαλυτικές τάσεις που υφίστανται μέσα στο κοινωνικό γίγνεσθαι και οι θεσμοί που έχουν διαμορφωθεί καλλιεργούν ασθενείς παρορμήσεις ως προς την αδικία. Το αποτέλεσμα όλων αυτών είναι η εύτακτη κοινωνία να «αντέχει» στο χρόνο, κάτι που σημαίνει ότι η αντίληψη δικαιοσύνης της είναι σταθερή. Ζητούμενο όμως για τον Rawls στο πρόβλημα της σταθερότητας αποτελεί το κίνητρο της σταθερότητας, το οποίο ποικίλει ανάλογα με την αντίληψη δικαιοσύνης, που έχει υιοθετήσει η κάθε κοινωνία. Σε μια πρώτη προσέγγιση οφείλουμε να επισημάνουμε ότι και οι έννοιες της ισορροπίας και της σταθερότητας αναφέρονται σε συστήματα. Ένα σύστημα που διαρκεί έπ' αόριστο βρίσκεται σε ισορροπία, με την προϋπόθεση ότι δεν επενεργούν εξωγενείς παράγοντες σε αυτό. Μια ισορροπία είναι σταθερή όταν, παρόλο που στο εσωτερικό του συστήματος επενεργούν εξωγενείς δυνάμεις οι οποίες δημιουργούν αποκλίσεις, το ίδιο το σύστημα μπορεί να ενεργοποιεί στο εσωτερικό του δυνάμεις που να αποκαθιστούν την ισορροπία. Αντίθετα, όταν στο εσωτερικό του συστήματος οι αποκλίσεις ενεργοποιούν δυνάμεις που επιφέρουν μεγαλύτερες διαταραχές, τότε το σύστημα βρίσκεται σε ασταθή ισορροπία. Τα συστήματα, ωστόσο, που ενδιαφέρουν τον Rawls είναι οι βασικές διαρθρώσεις των εύτακτων κοινωνιών. Στη συγκεκριμένη περίπτωση η ισορροπία και η σταθερότητα πρέπει να ορισθούν σε άμεση συνάρτηση με τη δικαιοσύνη της βασικής διάρθρωσης και την ηθική συμπεριφορά των ατόμων. Επιπλέον η σταθερότητα μιας αντίληψης δικαιοσύνης δεν σημαίνει ότι οι θεσμοί της εύτακτης κοινωνίας παραμένουν αναλλοίωτοι με το πέρασμα του χρόνου αλλά τόσο οι θεσμοί όσο και οι πρακτικές της εύτακτης κοινωνίας μεταβάλλονται και προσαρμόζονται σε κάθε νέα κοινωνική περίπτωση, όπου και όπως βέβαια απαιτείται.

Στο πλαίσιο ενός κοινωνικού συστήματος δρουν αποσταθεροποιητικές τάσεις απέναντι στη δικαιοσύνη. Οι συγκεκριμένες τάσεις είτε διορθώνονται είτε τίθενται υπό ανεκτά όρια κάτω από την πίεση των δυνάμεων που ενεργούν μέσα στο σύστημα. Καθοριστικό ρόλο σε αυτή την διαδικασία κατέχει το αίσθημα δικαιοσύνης και κατ' επέκταση σημαντικός είναι και ο ρόλος των ηθικών συναισθημάτων. Το ερώτημα, ωστόσο, που επιβάλλεται να απαντηθεί αφορά το κίνητρο που τα κινητοποιεί, αλλά και τον λόγο της ύπαρξης του αισθήματος δικαιοσύνης και της απόδοσης του ρυθμιστικού ρόλου. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημανθεί ότι για τον Rawls οι περιστάσεις δικαιοσύνης δεν παρουσιάζονται ως μια συνθήκη αντίστοιχη με αυτή της φυσικής κατάστασης των κλασικών θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου, η οποία παρέχει λόγους στα πρόσωπα για να εισέλθουν στην πρωταρχική θέση. Αντιθέτως, σύμφωνα με τον Rawls, οι περιστάσεις δικαιοσύνης είναι εμπειρικές συνθήκες που τα συμβαλλόμενα μέρη βρισκόμενα εντός της πρωταρχικής θέσης έχουν επίγνωση του τι ισχύει γενικά για τον κοινωνικό κόσμο και το λαμβάνουν σοβαρά υπόψη τους κατά την επιλογή αρχών δικαιοσύνης. Κοινό ζητούμενο όλων των θεωριών κοινωνικού συμβολαίου είναι η σταθερότητα μιας δίκαιης κοινωνικής «τάξης» με βάση τις αρχές δικαιοσύνης. Σύμφωνα με τον Hobbes δίκαιη είναι η «τάξη» που είναι σύμφωνη με τους Νόμους της Φύσης και το πρόβλημα της σταθερότητας έγκειται στο να δείξει ότι ο καθένας έχει επαρκείς λόγους για να τηρήσει τους Νόμους της Φύσης εκουσίως. Αντίστοιχα, το πρόβλημα της σταθερότητας έγκειται στο να αισθανθεί ο καθένας ότι έχει επαρκείς και σωστούς λόγους να «συμμορφωθεί» εκουσίως με τους Νόμους της Δικαιοσύνης. Για να συμβεί κάτι τέτοιο βέβαια πρέπει να αισθανθεί ασφαλής αλλά και να είναι σίγουρος ότι όλοι ακολουθούν τις αρχές της δικαιοσύνης και πως αν κάποιος παραβιάσει τους όρους της κοινωνικής συνεργασίας, θα υπάρχουν δυνάμεις στην κοινωνία που θα επαναφέρουν την «τάξη», τη συμμόρφωση με τους κανόνες της δικαιοσύνης. Ο Hobbes λύνει το πρόβλημα της συμμόρφωσης στις αρχές δικαιοσύνης καθώς και αυτό της δημιουργίας μιας κοινωνίας ανθεκτικής απέναντι στις εσωτερικές συγκρούσεις, με την παρουσία ενός ηγεμόνα-κυρίαρχου ο οποίος θα διαθέτει απεριόριστη εξουσία. Προτείνει ένα μοντέλο πολιτείας στο οποίο το σύστημα συνεργασίας «δεν εξασφαλίζει την κατάλληλη ηθική ανάπτυξη των υπηκόων, τη διάπλαση αποτελεσματικών κινήτρων και σκοπών και πρωτίστως την καλλιέργεια ενός ισχυρού αισθήματος δικαιοσύνης που μπορεί να εγγυηθεί τη σταθερότητα και την ομαλή αναπαραγωγή της πολιτείας». Η επίτευξη της σταθερότητας γίνεται

δυνατή μέσω ενός «κυρίαρχου – εξουσιαστικού μηχανισμού» ο οποίος θα επιβάλλει την τάξη με οποιοδήποτε τρόπο και κόστος χρειαστεί. Πρόκειται για ένα πανίσχυρο κράτος που θα επιβάλλεται ακόμα και με εξαναγκασμούς, εκφοβισμούς, κυρώσεις και του οποίου φυσικά δεν θα αμφισβητείται η εξουσία. Από την άλλη πλευρά, ο Rawls παρόλο που επιθυμεί το ίδιο αποτέλεσμα, απορρίπτει τη λύση αυτή ως ανελεύθερη και αντιδημοκρατική. Η σταθερότητα πρέπει να υφίσταται για τους «σωστούς λόγους» και αυτοί δεν είναι ο εξαναγκασμός οποιασδήποτε μορφής κάτι που θα ερχόταν σε σύγκρουση με τις βασικές ελευθερίες. Ο Rawls υποστηρίζει ότι η «συμμόρφωση» με το αίσθημα δικαιοσύνης δεν πρέπει να επιβάλλεται από εξωγενείς παράγοντες που προστίθενται εκ των υστέρων στην πολιτεία, όπως στην περίπτωση του Hobbes, αλλά πρέπει να είναι εγγενές, εσωτερικό χαρακτηριστικό το οποίο θα έχουν αναπτύξει τα πρόσωπα κατά την ηθική τους ανάπτυξη. Ο Rawls επιζητεί μια ενδογενή σταθερότητα για την εύτακτη κοινωνία στην οποία τα πρόσωπα πράττουν «όχι μόνο σύμφωνα με τις επιταγές της δικαιοσύνης αλλά και βάσει (act from) αυτών». Για τον συγκεκριμένο λόγο ο Rawls απορρίπτει και τις σύγχρονες χομπσιανές θεωρίες που υποστηρίζουν ότι οι άνθρωποι μπορούν να υιοθετούν τις αρχές δικαιοσύνης από συμφέρον. Σύμφωνα με τις συγκεκριμένες θεωρίες μια αντίληψη δικαιοσύνης που βασίζεται στο συμφέρον δεν χρειάζεται μηχανισμούς εξαναγκασμού γιατί θα είναι ορθολογικό για τα άτομα να συμμορφώνονται με το σύστημα συνεργασίας. Από τη στιγμή που οι αρχές της δικαιοσύνης προωθούν το συμφέρον του καθενός, όλοι θα τις ακολουθούν «με ευλάβεια» και δεν θα χρειάζεται να ανησυχεί κανείς για φαινόμενα παραβίασης και εξαπάτησης όπως αυτό του λαθρεπιβάτη. Όποιος προσπαθήσει να ακολουθήσει μια πολιτική εξαπάτησης και υποκρισίας θα γίνει αντιληπτός από το υπόλοιπο κοινωνικό σύνολο με αποτέλεσμα να τον απορρίψουν ως μη αξιόπιστο και να τον περιθωριοποιήσουν. Κανείς δεν θα διακινδυνεύσει να υιοθετήσει μια τέτοια συμπεριφορά μπροστά σε αυτό τον κίνδυνο. Για τον Rawls όμως ούτε στην περίπτωση αυτή δεν εξασφαλίζεται μια σταθερή ισορροπία γιατί μπορεί ο λαθρεπιβάτης να γίνει αντιληπτός μόνο ανάμεσα σε ένα μικρό σύνολο προσώπων. Αντίθετα σε πολυπληθή κοινωνικά σύνολα ο λαθρεπιβάτης μπορεί κάλλιστα να λανθάνει της προσοχής και να δραστηριοποιείται ανενόχλητος. Έτσι ανέντιμα και αναξιόπιστα άτομα μπορούν να εκμεταλλευτούν και να εξαπατήσουν άλλα αθώα θύματα και να χαίρουν της εκτιμήσεως όλων χωρίς κανένα πρόβλημα. Ο Rawls απορρίπτει το επιχείρημα αυτό περί υπόληψης και για τον λόγο

πως θεωρεί το επιχείρημα αυτό ανεπαρκές καθώς δεν κατορθώνει να αντιπαρέλθει ζητήματα διασπάσεων της ισορροπίας λόγω πλούτου, δύναμης και επιδράσεων που υφίστανται μεταξύ των μελών της κοινωνίας. Με άλλα λόγια δεν εξηγεί γιατί θα πρέπει οι πλεονεκτούντες να συνεργάζονται δίκαια με όσους μειονεκτούν. Η σταθερότητα δηλαδή με χομπσιανούς όρους είναι ένα *modus vivendi*, ένας πρακτικός συμβιβασμός μεταξύ διαφόρων μερών και των ανταγωνιστικών αξιώσεων τους, ο οποίος μπορεί να παραβιαστεί όποτε οι περιστάσεις το επιτρέπουν. Πρόκειται, επομένως, για μια ασταθή ισορροπία κατά την οποία η ισορροπία δυνάμεων είναι πρόσκαιρη, αφού δεν εμπνέει σχέσεις αμοιβαίας εμπιστοσύνης μεταξύ των μελών και επιπλέον δεν τους επιτρέπει να αναπτύξουν συναισθηματικούς δεσμούς ή μια εγγενή προθυμία να διατηρήσουν και να υπερασπιστούν τις δυνάμεις σταθερότητας. Ο εξαναγκασμός και η επιθυμία να διατηρήσω την υπόληψη μου αλλά και ένα *modus vivendi* δεν είναι αρκετά για να διατηρηθεί μια σταθερότητα «για τους σωστούς λόγους», μια σταθερότητα δηλαδή που να εδράζεται στο αίσθημα δικαιοσύνης και στην οποία το νόμιμο και το ηθικό να ταυτίζονται και στην οποία όλοι αποδεχόμενοι τις ίδιες αρχές δικαιοσύνης είναι δίκαιοι επειδή το θέλουν. Γίνεται σαφές ότι ο Rawls απορρίπτει μια οιονεί χομπσιανή θεωρία η οποία δικαιολογεί το έλλογο με αναφορά στο ορθολογικό και η οποία συνάγει τη δικαιοσύνη – ηθική σκοπιά από το συμφέρον αλλά υποστηρίζει ότι το έλλογο προϋποθέτει το ορθολογικό, επειδή χωρίς τις αντιλήψεις του αγαθού οι οποίες επιδιώκονται από τα ανθρώπινα όντα και τα κινητοποιούν, η κοινωνική συνεργασία και οι έννοιες του ορθού και της δικαιοσύνης είναι άνευ νοήματος και ουσίας. Η σταθερότητα μιας αντίληψης δικαιοσύνης εξαρτάται από μια ισορροπία κινήτρων. Από την μια πλευρά το αίσθημα δικαιοσύνης που καλλιεργεί και από την άλλη οι σκοποί που προάγει πρέπει να υπερνικούν τις κλίσεις προς την αδικία. Ο Rawls κάνει σαφές ότι η σταθερότητα είναι γνώρισμα των ηθικών αντιλήψεων και ότι καμία αντίληψη δικαιοσύνης δεν μπορεί να είναι σταθερή, αν οι αρχές της ηθικής ψυχολογίας δεν μπορούν να εμψυχήσουν στους ανθρώπους την επιθυμία να «συμμορφώνονται» με αυτήν. Για τον Rawls πρώτη βάση για τη σταθερότητα της εύτακτης κοινωνίας της δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας αποτελεί το ότι τα μέλη της διακρίνονται από ένα αποτελεσματικό αίσθημα δικαιοσύνης, από μια «τάση» δηλαδή να δρουν σε κάθε περίπτωση σύμφωνα με τις αρχές της δικαιοσύνης ανεξάρτητα από το προσωπικό τους συμφέρον.

Ο Rawls επιδιώκει να δημιουργήσει δομές που θα συνδυάζονται με τις κοινωνικές ανισότητες της κατανομής και τον πλουραλισμό. Σκοπός του είναι να διασαφηνιστεί πως είναι δυνατόν να υπάρχει μια σταθερή και δίκαιη κοινωνία ελεύθερων και ίσων πολιτών⁷². Γι' αυτό τον λόγο και επιδίωξε να επινοήσει μια θεωρία δικαιοσύνης που θα έχει ως βάση οργανωμένες κοινωνίες με όρους κοινωνικής δικαιοσύνης. Στόχος του είναι να βρει μια μέθοδο σύμφωνα με την οποία τα θεμελιώδη δικαιώματα των ανθρώπων και τα καθήκοντά τους θα έχουν τη δυνατότητα να διανεμηθούν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο⁷³. Η δικαιοσύνη δίνει έμφαση στο ορθό και στην έλλογη επιλογή των αρχών της δικαιοσύνης⁷⁴. Πρακτικός σκοπός του Rawls είναι να δημιουργήσει μια συμφωνία σε θέματα κοινωνικής τάξης αναφέροντας χαρακτηριστικά πως η πολιτική φιλοσοφία οφείλει να βασίζεται στη δημόσια ταυτότητα του ατόμου, η οποία θα σχετίζεται με την κουλτούρα του⁷⁵. Η συναίνεση λειτουργεί με την ανταλλαγή στοιχείων μεταξύ του ατόμου και της κοινωνίας και παίρνει τη μορφή μιας εκούσιας μορφής συνεργασίας ελεύθερων και ίσων ατόμων, που πολύ πιθανό είναι να διαφέρουν και ως προς τις ηθικές αντιλήψεις. Μια αντίστοιχη άποψη μπορεί να υιοθετηθεί και από τη φιλελεύθερη αντίληψη του Mill αλλά και από κάποιον που δεν διαθέτει ηθική αντίληψη⁷⁶. Η συναίνεση που επιδιώκεται, τονίζει ο Rawls, δεν είναι απλά ένα «modus vivendi» αφού πρόκειται για

⁷² John Rawls, *Political Liberalism*, Cambridge University Press, Oxford, 1993b, p.2 and Παύλος Σούρλας, «Η ηθική βάση του δημοκρατικού κράτους δικαίου: Οι θεωρίες των John Rawls και Jurgen Habermas», *Κριτική Επιθεώρηση Νομικής Θεωρίας και Πράξης*, τόμος 2, 1994, σ.σ.39–55

⁷³ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.4-5/29

⁷⁴ John Rawls, *A theory of Justice Harvard*, University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 1993, p.p.14/39 and John Rawls, “The Priority of Right and Ideas of the Good”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol.17, No.4, 1988, p.p.251 – 276

⁷⁵ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.543-544/616-617

⁷⁶ John Rawls, “The Idea of an Overlapping consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1987a, p.p.251–276 and John Rawls, “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, *New York University Law Review*, 64, 1989, p.p.233–255 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.34

μια ηθική αντίληψη που έχει ηθικό αντικείμενο. Μια τέτοια κοινωνία είναι πολύ απίθανο να μπορούσε να εφαρμοστεί και να ισχύσει σ' ένα μακρο-επίπεδο⁷⁷. Κατά τον Rawls ο ωφελμισμός δεν κατόρθωσε να δημιουργήσει μια εναλλακτική πολιτική αλλά και κοινωνική θεωρία, η οποία θα ήταν συστηματική και ολοκληρωμένη. Στόχος του είναι να αναπτύξει μια συμβολαιοκρατική θεωρία δικαιοσύνης, η οποία θα βασίζεται στην παράδοση των Locke και Kant. Η κοινωνία αποτελεί ένα εγχείρημα ελεύθερων και ίσων ατόμων για την επίτευξη των όποιων κοινών τους συμφερόντων. Μια τέτοιου είδους συνεργασία παρέχει τη δυνατότητα για μια καλύτερη ζωή, η οποία αυξάνει τα «πρωταρχικά αγαθά» του Rawls και τα οποία αφορούν στοιχεία επιθυμητά για τον οποιοδήποτε. Τα πρωταρχικά αγαθά περιλαμβάνουν δικαιώματα, ελευθερίες, εξουσίες. Η πρωταρχική θέση (original position) αποτελεί το κεντρικό σημείο της πολιτικής φιλοσοφίας του Rawls που ενυπάρχει σ' όλα σχεδόν τα έργα του. Στην πρωταρχική θέση τα ορθολογικά υποκείμενα επιλέγουν τις βασικές αρχές της δικαιοσύνης, οι οποίες θα διέπουν τη βασική διάρθρωση της κοινωνίας. Οι αρχές της δικαιοσύνης είναι η βάση για να αξιολογηθούν τόσο οι κατανομές των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων αλλά και οι θεσμοί που θα τις επηρεάζουν. Αυτή την προσπάθεια την ονομάζει «δικαιοσύνη ως ακριβοδικία» (justice as fairness). Οι κανόνες της δικαιοσύνης έχουν συμφωνηθεί σε μια δίκαιη συμβατική κατάσταση για όλα τα άτομα, που λαμβάνουν μέρος. Τα συγκεκριμένα άτομα, δεν έχουν ως στόχο να δημιουργήσουν ένα καινούργιο κοινωνικό σύστημα, αλλά να εδραιώσουν μια αμοιβαία ευεργετική κατευθυντήρια βάση, που θα ρυθμίζει όλα τα δικαιώματα και τα καθήκοντα. Η κατευθυντήρια βάση θα οδηγήσει στις δυο αρχές δικαιοσύνης με τη μια να βεβαιώνει ότι ίσα δικαιώματα και υποχρεώσεις θα υπάρχουν για όλους και τη δεύτερη να ρυθμίζει τη δύναμη και τον πλούτο⁷⁸.

Όσον αφορά τον Ωφελμισμό τα δικαιώματα του καθενός είναι δυνατόν να παραβιαστούν, υπό την προϋπόθεση ότι αυτό θα γινόταν προς όφελος της κοινωνίας, ως συνόλου. Σύμφωνα με τον Rawls, το κοινωνικό συμβόλαιο ξεπερνά το

⁷⁷ John Rawls, *Political Liberalism*, Cambridge University Press, Oxford, 1993b, p.p.47-86 and 142

⁷⁸ Alan Brown, *Modern Political Philosophy: Theories of the Just Society*, Penguin Books, Great Britain, 1986

συγκεκριμένο πρόβλημα και επιδιώκει να καταδείξει πως τα βασικά μας δικαιώματα αλλά και οι ελευθερίες θεμελιώνονται στο αμοιβαίο συμφέρον, το οποίο θα προκύψει από την τήρηση των συμφωνηθέντων μεταξύ των όποιων μελών της κοινωνίας⁷⁹. Τα ηθικά «πρόσωπα» χαρακτηρίζονται από την ικανότητά τους να κατέχουν μια αντίληψη του αγαθού τους αλλά και ένα αίσθημα δικαιοσύνης να ενεργούν με βάση τις αρχές της δικαιοσύνης⁸⁰. Όλοι έχουν τα ίδια δικαιώματα, τις ίδιες ελευθερίες και τα ίδια καθήκοντα. Το ορθολογικό σχέδιο, ωστόσο, δεν είναι το ίδιο για τον καθένα, αλλά η συστατική βάση και τα πρωταρχικά αγαθά της κοινωνίας είναι ίδια για όλα τα ορθολογικά σχέδια. Στη θεωρία της δικαιοσύνης, ο Rawls μέσα από μια κανονιστική προσέγγιση έχει σημείο αφετηρίας την ηθική ισότητα των ατόμων και με αυτό τον τρόπο δημιουργεί την ελευθερία μέσω της ισότητας. Θεωρεί σημαντικό ότι αυτή η θεωρία αναφέρεται στη δομή της πολιτικής κοινωνίας και όχι στις προϋποθέσεις της ατομικής ηθικής πράξης. Εκείνο που είναι ενδιαφέρον να επισημανθεί είναι η τροποποίηση του Rawls σε κάποια σημεία της θεωρίας του λίγα χρόνια αργότερα. Πιο συγκεκριμένα, όπως επισημάνθηκε, ο Rawls στο έργο του Θεωρία Δικαιοσύνης λαμβάνει ως δεδομένη την 'εύτακτη κοινωνία' δηλαδή μια κοινωνία σταθερή, σχετικά ομοιογενή στις βασικές ηθικές πεποιθήσεις της, η οποία χαρακτηρίζεται από ευρεία συναίνεση για το τι συνιστά καλή ζωή. Το ερώτημα όμως που προέκυψε είναι το εξής: Δεδομένου ότι στη σύγχρονη δημοκρατική κοινωνία συνυπάρχει μια πολλαπλότητα ασύμβατων θρησκευτικών, φιλοσοφικών και ηθικών δογμάτων πως μπορεί μια δίκαιη κοινωνία ελεύθερων και ίσων πολιτών που διέπεται από τις δυο αρχές της δικαιοσύνης να είναι σταθερή; Πιο συγκεκριμένα μετά τη Θεωρία Δικαιοσύνης ο Rawls προσπαθεί να αποφύγει οποιαδήποτε μεταφυσική υπόθεση για την δικαιοσύνη ως ακριβοδικία προκειμένου να δείξει ότι η ηθική θεωρία είναι ανεξάρτητη από τη μεταφυσική και την επιστημολογία. Για αυτό το λόγο παύει πλέον να επικαλείται την «φύση» μας και κάνει λόγο πλέον για την «αυτό-αντίληψη» μας ως ελεύθερα και ίσα ηθικά άτομα. Αυτό σημαίνει ότι αποτελεί απλά κοινωνικό

⁷⁹ Louis I. Katzner, "The Original Position and the Veil of Ignorance" στο John Rawls, *Theory of Social Justice: An Introduction*, Gene Blocker and Elizabeth Smith (eds.), Ohio University Press, Athens, 1980, p.p.42-70

⁸⁰ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.505/574

γεγονός το ότι έμπρακτα αντιλαμβανόμαστε τους εαυτούς μας ως ελεύθερα άτομα που μπορεί να θεωρηθούν ισότιμα υπεύθυνα για τις πράξεις τους. Σ' ό,τι αφορά ζητήματα δικαιοσύνης λοιπόν είμαστε μεταξύ μας ίσοι. Κατ' επέκταση από τη στιγμή που αυτά τα γεγονότα είναι κεντρικά στην αυτό-αντίληψη μας ως άτομα και στο πως σκεφτόμαστε για την ηθικότητα και την ευθύνη που μας βαρύνει, η αντίληψη των ελεύθερων και ίσων ηθικών ατόμων παρέχει ένα κατάλληλο κεντρικό σημείο για την 'κατασκευή' μιας θεωρίας δικαιοσύνης. Σύμφωνα με τον Freeman, το συγκεκριμένο βασικό σημείο μπορεί να μην αφήνει καμία μεταφυσική υπόνοια για τη φύση μας ούτε όμως και την αναιρεί εντελώς καθώς στο ερώτημα γιατί αντιλαμβανόμαστε τον εαυτό μας ως ελεύθερα και ίσα άτομα, θα μπορούσε να δοθεί η απάντηση ότι αυτή η αυτό-αντίληψη πηγάζει από τη φύση μας ως τέτοια όντα. Ουσιαστικά ο Rawls με την αλλαγή στην ορολογία, κατά τον Freeman, δεν εγκαταλείπει κανένα σημείο του Καντιανού Κονστρουκτιβισμού. Αυτό θα το πραγματοποιήσει με την έκδοση του Πολιτικού Φιλελευθερισμού. Στο έργο του λοιπόν Πολιτικός Φιλελευθερισμός ο Rawls εισάγει την ιδέα ότι εύτακτη δεν είναι πλέον η κοινωνία που ενώνεται από τις βασικές ηθικές της αντιλήψεις αλλά εκείνη που ενώνεται από την πολιτική της αντίληψη περί δικαιοσύνης και στην οποία υπάρχει επιπλέον μια επάλληλη συναίνεση των εύλογων περιεκτικών δογμάτων που εστιάζονται σε αυτή την αντίληψη. Πιο συγκεκριμένα ο Rawls εισάγει την άποψη ότι οι άνθρωποι με διαφορετικές ηθικές, θρησκευτικές, πολιτικές αντιλήψεις, που πολλές φορές είναι αλληλοσυγκρουόμενες, συμφωνούν να στηρίξουν τους ίδιους βασικούς νόμους για διαφορετικούς λόγους. Κάθε πολίτης δηλαδή μπορεί να στηρίζει μια πολιτική αντίληψη περί δικαιοσύνης για λόγους οι οποίοι είναι εδράζονται στην κοινή λογική. Ειδικότερα, ο Rawls στον Πολιτικό Φιλελευθερισμό επισημαίνει ότι υπάρχει ένα σοβαρό εσωτερικό πρόβλημα στην δικαιοσύνη ως ακριβοδικία εξαιτίας του ότι η σταθερότητα του τρίτου μέρους της Θεωρίας δεν βρίσκεται σε συνοχή με την θεωρία ως όλο. Μάλιστα θεωρεί ότι το πρόβλημα που υπάρχει στη Θεωρία είναι η ουτοπική ιδέα της εύτακτης κοινωνίας η οποία προκύπτει από τον τρόπο παρουσίασης της τελευταίας. Υποστηρίζει ότι πρωταρχικά μη ρεαλιστικό είναι το Καντιανό επιχείρημα περί αρμονίας καθώς και το επιχείρημα περί κοινωνικών ενώσεων διότι αποτυγχάνουν να λάβουν υπόψη τους τις υποκειμενικές περιστάσεις της δικαιοσύνης ή αυτό που ο Rawls αργότερα αποκαλεί ως το «γεγονός του εύλογου πλουραλισμού», που χαρακτηρίζει μια εύτακτη κοινωνία. Με άλλα λόγια αυτές οι περιστάσεις

υποδηλώνουν ότι μπορεί τα ορθολογικά και έλλογα άτομα να συμφωνήσουν στις ίδιες αρχές δικαιοσύνης ,όπως υποθέτει η εύτακτη κοινωνία, όμως κάτω από συνθήκες πλήρους ελευθερίας της σκέψης , συνείδησης και συνεργασίας δεν μπορούμε να περιμένουμε ότι θα συμφωνήσουν στις θρησκευτικές, φιλοσοφικές και ηθικές πεποιθήσεις τους. Πρέπει λοιπόν να μπορέσουν σε συλλογικό επίπεδο να συγκερασθούν οι ασύμβατες μεταξύ τους προσωπικές αντιλήψεις σχετικά με το ορθό. Δεδομένων αυτών λοιπόν είναι ουτοπικό να περιμένουμε ότι όλοι οι πολίτες της εύτακτης κοινωνίας θα συμφωνήσουν στο εσωτερικό αγαθό της ηθικής αυτονομίας ή στο αγαθό της κοινότητας θεωρώντας το ως τη συμμετοχή στην κοινωνική ένωση των κοινωνικών ενώσεων ή ακόμα και στο ότι η δικαιοσύνη πρέπει να επιδιώκεται μόνο και μόνο για αυτή. Χαρακτηριστικό παράδειγμα το ζήτημα των θρησκευτικών λόγων για το οποίο ο Rawls αναφέρει ελάχιστα στη Θεωρία. Ο μόνος τρόπος για να αποδειχθεί ότι η εύτακτη κοινωνία είναι σταθερή δεν είναι άλλος από το να εγκαταλειφθεί το Καντιανό επιχείρημα και να αποδειχθεί ότι είναι σταθερή για τους «σωστούς λόγους» που μπορούν να αποδεχθούν ποικίλες εύλογες περιεκτικές διδασκαλίες. Η σταθερότητα λοιπόν πρέπει να στηριχθεί σε άλλους λόγους και έτσι ο Rawls εισάγει την πολιτική αντίληψη. Η στροφή του Rawls στον Πολιτικό Φιλελευθερισμό δεν περιέχει αλλαγές στη δομή και στις θεμελιώδεις αρχές της θεωρίας, εκείνο στο οποίο στοχεύει είναι να λύσει το πρόβλημα της συνύπαρξης σε μια δίκαιη και σταθερή κοινωνία ελεύθερων και ίσων πολιτών όχι με κανονιστικό τρόπο αλλά διευρύνοντας τα δεδομένα της αμοιβαίας ανοχής καθώς η κοινωνία χαρακτηρίζεται από ποικίλα έλλογα θρησκευτικά, φιλοσοφικά και ηθικά δόγματα. Γι'αυτό το σκοπό ο Rawls επαναπροσδιορίζει τους στόχους και κατ'επέκταση τη μεθοδολογία του αποφεύγοντας ισχυρισμούς μεταηθικού χαρακτήρα. Ακολουθεί πλέον την κατασκευαστική μέθοδο θεμελίωσης, γνωστή ως πολιτικός κονστрукτιβισμός. Σύμφωνα με αυτόν οι αρχές δικαιοσύνης είναι προϊόν κατασκευής που στηρίζεται στα πραγματικά δεδομένα του έλλογου πλουραλισμού και της εξασφάλισης μιας επάλληλης συναίνεσης στις θεμελιώδεις πολιτικές αξίες.

1.2.2 ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ

Η Θεωρία Δικαιοσύνης που δημιούργησε ο Rawls διακρίνεται στις βασικές ιδέες της θεωρίας της «Δικαιοσύνης ως Ακριβοδικίας», στην αποσαφήνιση του περιεχομένου των αρχών της δικαιοσύνης και στη σταθερότητα της εύτακτης κοινωνίας και κατ' επέκταση της θεωρίας του. Το ζήτημα της σταθερότητας υπήρξε πολύ σημαντικό για τον Rawls. Ειδικότερα, ο Rawls δήλωσε ότι στόχος του ήταν, προκειμένου να ισχυροποιήσει την Δικαιοσύνη ως Ακριβοδικία, να επεξεργαστεί περαιτέρω τα επιχειρήματα που διατύπωσε και κυρίως την ιδέα της εναρμόνισης δίκαιου και αγαθού, την οποία θεωρούσε δική του πρωτότυπη συμβολή. Ειδικότερα σε μια από τις συνεντεύξεις του ο Rawls επισημαίνει την προτίμησή του στη θεωρία της δικαιοσύνης αλλά και στο ότι αρχικός του στόχος ήταν να επιμεληθεί ξανά ορισμένα ζητήματα που αφορούσαν ερωτήματα που τον είχαν απασχολήσει στο μέρος αυτό. Ακόμα την πρόθεση αυτή του Rawls επιβεβαιώνει και ο μαθητής και μετέπειτα μελετητής του, Samuel Freeman, ο οποίος αναφέρει ότι σε προσωπική τους επικοινωνία του είχε δηλώσει πως το επιχείρημα περί εναρμόνισης δίκαιου και αγαθού είναι κάτι πρωτότυπο και ανέμενε να προσελκύσει το ενδιαφέρον των μελετητών, κάτι όμως που δε συνέβη και του προξένησε μεγάλη εντύπωση. Η θεωρία της Δικαιοσύνης προκύπτει από έναν συνδυασμό της Λοκιανής τοποθέτησης για την ελευθερία και την άποψη του Ρουσό για τη Δημοκρατία και την Ισότητα⁸¹. Οι σύγχρονες φιλελεύθερες θεωρίες διακρίνονται στις εξισωτικές (egalitarian liberal) με εκπροσώπους τους Rawls και Dworkin και στις ελευθεριοκρατικές (libertarian liberal) με υποστηρικτές τους Nozick και Hayek. Οι Rawls και Dworkin ζητούν ένα κράτος πρόνοιας, το οποίο θα βασίζεται στις πολιτικές ελευθερίες και τα κοινωνικοοικονομικά δικαιώματα, σε αντίθεση με τους ελευθεριοκράτες, οι οποίοι τάσσονται υπέρ της ελεύθερης οικονομίας και απορρίπτουν εισοδηματικές κατανομές, που θα αντιστρατεύονται την ελευθερία επιλογής προσωπικών σκοπών στο όνομα του όποιου οράματος ευημερίας⁸². Ο Rawls έχει ως βασικό σκοπό στο

⁸¹ Maurice Cranston, "Rawls", Στο *The Encyclopedia of Philosophy*, Volume 3 and 4, Macmillan Publishers Co., New York, 1970, p.p.460-461

⁸² Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, «Η αντίληψη του Αριστοτέλη για τη διανεμητική δικαιοσύνη και οι πρόσφατες εξισωτικές θεωρίες (Rawls, Vlastos, Walzer)» στο *Περί δικαιοσύνης*, Κώστας Βουδούρης (επιμέλεια), Αθήνα, 1989, σ.σ.153-154.

έργο του «*A Theory of Justice*» να δημιουργήσει μια θεωρία δικαιοσύνης, η οποία θα είναι εναλλακτική στην ωφελμιστική γενικά σκέψη και σε όλες τις διαφορετικές εκδοχές της⁸³. Ο Rawls προσεγγίζει τα δικαιώματα μέσα από την έννοια της δικαιοσύνης. Μέσω της πολιτικής του φιλοσοφίας αποσκοπεί να αποδώσει τις βασικές αρχές που πρέπει να διέπουν μια κοινωνία αλλά και να αποτελούν κατευθυντήριες γραμμές των ενεργειών των πολιτών. Στόχος του είναι να δημιουργήσει μια κοινωνία που δε θα βασίζεται σε αρχές μεγιστοποίησης του αγαθού, όπως πρέσβευε ο Ωφελμισμός. Θέτει, επομένως, τις προϋποθέσεις, ώστε να γίνουν οι σωστές επιλογές. Τα άτομα διακατεχόμενα από το αίσθημα της δικαιοσύνης έχουν αποδεχτεί ορισμένους κανόνες. Ζουν με τέτοιο τρόπο ώστε να καλύπτουν τις ανάγκες και τα συμφέροντά τους αλλά είναι έντονο το αίσθημα συνεργασίας. Δέχεται ότι ορισμένες ανισότητες είναι δυνατόν να υπάρχουν, αλλά δέχεται επίσης ότι πρόκειται για απλά φυσικά φαινόμενα.

«Η φυσική διανομή δεν είναι ούτε δίκαιη ούτε άδικη [...] το κοινωνικό σύστημα δεν συνιστά μια αμετάβλητη τάξη πέρα από τον ανθρώπινο έλεγχο αλλά μόνον ένα στερεότυπο σχήμα ανθρώπινης δράσης»⁸⁴.

Υπάρχουν σημεία, τα οποία θα εξετασθούν αρχικά και τα οποία αφορούν τις βασικές συνιστώσες, που επικαλείται κάθε φορά ο Rawls με σκοπό να δομήσει τη θεωρία του. Η παρουσία των δικαιωμάτων καταδεικνύεται μέσω της πρωταρχικής θέσης (original position), του κοινωνικού συμβολαίου (social contract), του πέπλου άγνοιας (veil of ignorance). Στενά συνδεδεμένες με τις συνιστώσες αυτές είναι οι έννοιες της αυτονομίας των ατόμων ως ελεύθερων και ίσων, του αυτοσεβασμού και της βασικής δομής της κοινωνίας. Κατά τον Miller, άτομα διαφορετικών τάξεων έχουν αντίθετες ανάγκες. Οι κατώτερες τάξεις, συνήθως, διεκδικούν δικαιώματα σε αντίθεση με τις ανώτερες, που αποδέχονται τις συνθήκες. Αποτέλεσμα αυτού είναι κάποια άτομα να είναι δυσαρεστημένα και να οδηγούνται στις αρχές της δικαιοσύνης

⁸³ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.22/48

⁸⁴ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.102/134

και στη συνέχεια στην πρωταρχική θέση. Κατά τον Rawls, τα συμβαλλόμενα μέρη βρίσκονται υπό το πέπλο της άγνοιας καθώς δεν έχουν γνώση των θέσεών τους κι ούτε γνωρίζουν τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους. Το ηθικό άτομο διακρίνεται από το αίσθημα τις δικαιοσύνης και την ικανότητα να αναθεωρήσει την αντίληψη του καλού. Τα συμβαλλόμενα μέρη επιδιώκουν την επίτευξη των αντιλήψεων του αγαθού, ενώ το αίσθημα της δικαιοσύνης αποτελεί μια πραγματική επιθυμία⁸⁵. Τα συμβαλλόμενα μέρη έχουν μια ικανότητα για δικαιοσύνη υπό μια τυπική διαδικασία⁸⁶ και εμμένουν σε αυτές τις αρχές. Η πρωταρχική θέση αντιπροσωπεύει την αυτονομία των πολιτών και τη δικαιοσύνη ως ιδανικό. Τα άτομα αναζητούν να εδραιώσουν μια αμοιβαία ευεργετική κατευθυντήρια γραμμή κατά την οποία θα ρυθμιστούν τα δικαιώματα και τα καθήκοντα. Σύμφωνα με τη θεωρία του πέπλου της άγνοιας τα άτομα δεν είναι σε θέση να αξιοποιήσουν τις δυνατότητές τους καθώς δεν τις γνωρίζουν. Όποιες επιλογές, επομένως, κι αν γίνουν, δε θα είναι με βάση τις ικανότητες, τα φυσικά χαρίσματα αλλά και τις προδιαθέσεις που τυχόν έχουν τα άτομα, ακόμα κι αν αίρεται εν μέρει το πέπλο της άγνοιας⁸⁷. Με αυτό τον τρόπο εξασφαλίζεται η δυνατότητα να μην πλεονεκτεί ή μειονεκτεί κανένας στην επιλογή των αρχών με τη σύμπτωση των κοινωνικών περιστάσεων ή τη βοήθεια της τύχης. Δεν υπάρχει γνώση του φάσματος των επιλογών τους αλλά και του τρόπου που επιδρούν αυτές στην οποιαδήποτε περίπτωση καθώς ο κάθε άνθρωπος έχει τη δική του αντίληψη σχετικά με το καλό. Σύμφωνα με τον Barry, ο Rawls αρνείται ηθικά αισθήματα σε αυτούς που μετέχουν στην πρωταρχική θέση⁸⁸. Παρ' όλα αυτά, λαμβάνεται ως δεδομένο ότι τα άτομα γνωρίζουν συγκεκριμένα γενικά στοιχεία για την ανθρώπινη κοινωνία. Οι αρχές δικαιοσύνης του Rawls δεν αποτελούν αντικείμενο εμπειρικής ανασκευής και ότι δεν είναι απαραίτητο να οδηγηθούν τα συμβαλλόμενα

⁸⁵ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p. 567/643

⁸⁶ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.145/182-183

⁸⁷ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.142-143/180 και 197/239

⁸⁸ Brian Barry, *Theories of Justice*, University of California Press, Los Angeles, 1989, p.15

μέρη στη σύσταση αυτών των αρχών. Το πέπλο της άγνοιας αποτελεί μια κατάσταση «κλειδί» προκειμένου να δημιουργηθούν οι αρχές της δικαιοσύνης. Μέσω του πέπλου της άγνοιας όχι μόνο διαβεβαιώνεται ότι οι διαθέσιμες πληροφορίες είναι οικείες αλλά και διορθώνονται οι οποιεσδήποτε πιθανές αυθαιρεσίες που ίσως επικρατούν σε κάποια κοινωνία⁸⁹. Κατά τον Macpherson, ο Rawls επιδιώκει να δημιουργήσει μια κοινωνία χωρίς τάξεις και η οποία θα καθορίζεται από τις διάφορες ευρύτερες προοπτικές των μελών της. Θεωρεί μάλιστα πως οι ανισότητες είναι αναπόφευκτες. Ο Rawls ερχόμενος να απαντήσει στους ωφελμιστές αναφέρει πως το ενδιαφέρον για τα συμφέροντα του καθενός αποτελεί απαίτηση της δικαιοσύνης, ως ακριβοδικίας, (justice as fairness), ασχέτως αν η θέληση του ατόμου δεν προάγει το μεγαλύτερο ποσοστό του μέσου όρου ωφέλειας. Μια αποτυχία αυτής της επιδίωξης της δικαιοσύνης αποτελεί και αποτυχία της επικράτησης του ενδιαφέροντος. Ο Macpherson έρχεται να υποστηρίξει, επίσης, ότι οι δυο αρχές του Rawls θα κρίνονταν κατάλληλες για μια αταξική κοινωνία⁹⁰ καθώς στο «*A Theory of Justice*» υπάρχει μαζί με το μοντέλο του ανθρώπου, ως καταναλωτή, και το μοντέλο του ανθρώπου, που πράττει με έναν ουσιαστικό τρόπο και απολαμβάνει την άσκηση των ικανοτήτων του. Η άποψη αυτή του Rawls έρχεται να δεσμευθεί από την άγνοια που διακρίνει τα άτομα ως προς τις κοινωνικές και οικονομικές πραγματικότητες. Επιθυμία του είναι να συνειδητοποιήσουν τα σχεδιαγράμματα της ζωής τους ή τις όποιες αντιλήψεις τους σχετικά με το καλό σε συνάφεια πάντα με τις αρχές της δικαιοσύνης αλλά και να αναπτύξουν τις ικανότητές τους στο μέγιστο⁹¹. Τα συμβαλλόμενα μέρη στην πρωταρχική θέση οφείλουν να επιλέξουν την αρχή που θα διέπει την κατανομή των πρωταρχικών αγαθών (primary goods). Τα συμβαλλόμενα, επομένως, μέρη θα είχαν να επιλέξουν στην πρωταρχική θέση και δυο άλλες προοπτικές, εκτός από την αρχή της διαφοράς, για την κατανομή των πρωταρχικών αγαθών. Θα επέλεγαν, λοιπόν, είτε

⁸⁹ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.136-139/173-177

⁹⁰ Crawford Brough Macpherson, *Democratic Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1973b, p.p.77-94 and Crawford Brough Macpherson, "Class, Classlessness and the critique of Rawls. A Reply to Nielsen" in *Political Theory* 6, 1978, p.p., 209-211.

⁹¹ Crawford Brough Macpherson, "Rawls Models of Man and Society", *Philosophy of the Sciences*, 3, 1973b, p.p.341-347

με βάση την αρχή της ισότητας, είτε με βάση την ωφελμιστική αρχή. Σύμφωνα με την πρώτη προοπτική, δε θα ευνοούνταν οι λιγότερο προνομιούχοι, ενώ σύμφωνα με τη δεύτερη, η μεγιστοποίηση του μέσου όρου ωφελιμότητας θα θυσίαζε το άτομο για χάρη του απρόσωπου συνόλου⁹². Σε έναν λογικό άνθρωπο είναι απαραίτητα τα πρωταρχικά αγαθά προκειμένου να φτάσει στην αντίληψη της καλής ζωής και διακρίνονται σε κοινωνικά και φυσικά.

Ως πρωταρχικά αγαθά λογίζονται: η ελευθερία της σκέψης και της συνείδησης, οι πολιτικές ελευθερίες: ελευθερία του συνεταιρίζεσθαι, ελευθερίες που αφορούν την ακεραιότητα του ατόμου, ελευθερία κινήσεων και επιλογών. Δικαίωμα στον πλούτο και στην ευημερία. Κοινωνικές προοπτικές εξέλιξης και αυτοσεβασμού. Συμπεριλαμβάνονται, επομένως, τα δικαιώματα, οι ελευθερίες, τα εισοδήματα και τα πλούτη. Βασικό πρωταρχικό αγαθό θεωρείται ο αυτοσεβασμός και η αξία του κάθε ατόμου ξεχωριστά. Είναι αυτό που καταδεικνύει πως αυτό που κάνει είναι σωστά πραττώμενο. Ο αυτοσεβασμός, ωστόσο, έρχεται να καταδείξει και την αξία των δύο αρχών⁹³. Στα φυσικά αγαθά ανήκουν οι όποιες φυσικές δυνατότητες και η υγεία. Σύμφωνα με τον Rawls τα δικαιώματα, οι ελευθερίες, η δύναμη, το εισόδημα, η υγεία αλλά και η αίσθηση της προσωπικής αξίας αποτελούν τα εφόδια που έχει το κάθε άτομο⁹⁴. Το αγαθό προκύπτει από την πραγματοποίηση της λογικής επιθυμίας και αυτά τα αγαθά θα επιθυμεί να έχει ένα λογικό άτομο στην πρωταρχική θέση. Ο Rawls έρχεται να απαντήσει και στην περίπτωση που διαφορετικοί άνθρωποι επιθυμούν διαφορετικά πράγματα αναφέροντας πως υπάρχουν κάποιες σταθερές κατηγορίες επιλογών⁹⁵. Όλα τα πρωταρχικά αγαθά θα κατανεμηθούν εξίσου εκτός και αν μία άνιση κατανομή θα ήταν ωφέλιμη για όλους. Ένα ενορατικό επιχείρημα θα δείξει στα

⁹² John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.76-79/107-111

⁹³ John Rawls, "Distributive Justice: Some Addenda", *Natural Law Forum*, 1968, p.p.13,55

⁹⁴ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.90-95/122-127

⁹⁵ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.136-139/173-177

συμβαλλόμενα μέρη στην κυρίαρχη θέση πώς θα φτάσουν σ' αυτήν την κατάσταση. Από τη στιγμή που επιθυμία τους είναι η επιτυχία των δικών τους αντιλήψεων για το καλό έχοντας άγνοια ποιες είναι αυτές ακριβώς, ο καθένας θεωρεί σωστό να μεγιστοποιεί το μερίδιό του από τα πρωταρχικά αγαθά. Γνωρίζοντας ότι αυτό θα είναι το μοντέλο για τον καθένα, το άτομο βρίσκει λογικό να μη ζητήσει περισσότερο ή λιγότερο από κάποιον άλλο. Οδηγούνται, επομένως, στο σημείο να συμφωνήσουν με μια γενική αντίληψη δικαιοσύνης. Τα πρωταρχικά αγαθά αποτελούν βασικά χαρακτηριστικά των θεσμών. Αν η βασική δομή εγγυάται την ίση ελευθερία της συνείδησης ή την ελευθερία σκέψης, τότε αυτά καθορίζονται τόσο από τους θεσμούς της βασικής δομής όσο και από το περιεχόμενο των δικαιωμάτων και των ελευθεριών. Τα συμβαλλόμενα μέρη γνωρίζουν ότι στην πρωταρχική θέση το περιεχόμενο των πρωταρχικών αγαθών είναι μέρος των δυο αρχών δικαιοσύνης και άρα μέρος της συμφωνίας τους, όταν οι αρχές υιοθετηθούν⁹⁶. Τα άτομα ως ηθικά πρόσωπα κινούνται από δύο συγκεκριμένα ενδιαφέροντα που οφείλουν να πραγματοποιήσουν αλλά και να ασκήσουν, τις δύο δυνάμεις της ηθικής προσωπικότητας. Οι δυνάμεις αυτές είναι η ικανότητα για το αίσθημα της δικαιοσύνης αλλά και του αγαθού⁹⁷. Ο καθορισμός των πρωταρχικών αγαθών συνδέεται με τη γνώση των γενικών απαιτήσεων της κοινωνικής ζωής και συνθηκών και συμβαίνει μόνο υπό το πρίσμα της αντίληψης του ατόμου⁹⁸. Η χρήση, ωστόσο, αυτών των αγαθών βασίζεται κυρίως στην υπευθυνότητα που δείχνουμε σε σχέση με τους σκοπούς μας. Πρόκειται για μια ικανότητα που αποτελεί μέρος της ηθικής δύναμης να επανεξετάζει το άτομο αλλά να και επιδιώκει ορθολογικά την αντίληψη του αγαθού. Οι πολίτες καθορίζουν τους σκοπούς τους και τις αναφορές τους σύμφωνα με τις προσδοκίες τους για τα πρωταρχικά αγαθά⁹⁹. Παρόλο που το περιεχόμενο των πρωταρχικών αγαθών εξυπηρετεί κάποιους σκοπούς της ωφελιμότητας, η βασική ιδέα είναι διαφορετική. Τα πρωταρχικά αγαθά είναι κοινωνικά υπόβαρα και σκοποί απόλυτα απαραίτητοι για την ορθολογική επίτευξη

⁹⁶ John Rawls, "Social Unity and Primary Goods" in *Utilitarianism and beyond*, Amartya Sen and Bernard Williams (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p.163

⁹⁷ John Rawls, "Social Unity and Primary Goods" in *Utilitarianism and beyond*, ό.π., p.165

⁹⁸ John Rawls, "Social Unity and Primary Goods" in *Utilitarianism and beyond*, ό.π., p.167

⁹⁹ John Rawls, "Social Unity and Primary Goods" in *Utilitarianism and beyond*, ό.π., p.169

της αντίληψης του αγαθού. Ο Rawls παραλληλίζει την αρχή της ίσης ευκαιρίας με την αρχή της ελευθερίας, ενώ η δεύτερη αρχή της δικαιοσύνης δηλώνει ότι οι όποιες ανισότητες θα πρέπει να διευθετώντας προς όφελος των λιγότερων ευνοουμένων¹⁰⁰. Στόχος του είναι να δημιουργήσει ένα κοινωνικό σύστημα αποζημίωσης των ανθρώπων, που δεν έχουν ευνοηθεί από τις κοινωνικές συνθήκες, ενώ παράλληλα εξαιτίας των φυσικών αδυναμιών τους δεν έχουν τη δυνατότητα να διεκδικήσουν με ίσους όρους τα οικονομικά και κοινωνικά αγαθά αλλά και να προωθήσουν τα συμφέροντά τους. Κατά τον Machan, ο Rawls με αυτόν τον τρόπο προσπαθεί να κτίσει πάνω σε ηθικές προσδοκίες χωρίς, όμως, κανένα θεμέλιο στην αντίληψη της ανθρώπινης φύσης, που να είναι συμβατό με την ιδέα της ηθικής υπευθυνότητας¹⁰¹. Το συμβόλαιο αποτελεί τη βάση πάνω στην οποία ο Rawls θα μπορέσει να οικοδομήσει με τον πιο αποτελεσματικό τρόπο τις αρχές της δικαιοσύνης. «*Η λέξη συμβόλαιο υποδηλώνει αυτή την πλησμονή, καθώς και τον όρο ότι ο κατάλληλος καταμερισμός πλεονεκτημάτων θα πρέπει να συνάδει με αρχές τις οποίες όλα τα μέρη μπορούν να αποδεχθούν*»¹⁰². Πρόκειται για έναν συνδυασμό στοιχείων του κοινωνικού συμβολαίου των Locke, Rousseau και Kant¹⁰³. Η παράδοση του κοινωνικού συμβολαίου αποτελεί γι' αυτόν οδηγό για τη δημιουργία της βασικής δομής της κοινωνίας, από τη στιγμή που δέχεται ότι οι πιο λογικές αρχές που συνιστούν τη δομή μιας κοινωνίας είναι αυτές που έχουν ομόφωνα συμφωνηθεί από τα μέλη της, ως βάση της συνεργατικότητάς τους¹⁰⁴. Η συμφωνία στην πρωταρχική θέση αποτελεί το αποτέλεσμα μιας ορθολογικής διαδικασίας θεώρησης κάτω κυρίως

¹⁰⁰ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.60/92

¹⁰¹ Tibor Machan, "Justice, Self and Natural Rights" in *Morality and Social Justice: Point Counterpoint*, Bedau, H. (ed.), Routledge, London and New York, 1995, p.p.59-113

¹⁰² John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.16/42

¹⁰³ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.11/36

¹⁰⁴ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, §21

από ιδανικές και όχι τόσο από ιστορικές συνθήκες¹⁰⁵. Αυτό δεν σημαίνει ότι τα άτομα θεωρούνται μη ιστορικά πρόσωπα, αλλά ότι δεν γνωρίζουν την προσωπική τους κατάσταση. Ο Dworkin, από την άλλη πλευρά, θεωρεί το κοινωνικό συμβόλαιο ανεπαρκές επιχείρημα για τη νομιμοποίηση κάποιων αρχών καθώς δημιουργεί περισσότερα προβλήματα από αυτά που μπορεί να επιλύσει. Η Μυρτώ Δραγώνα - Μονάχου επισημαίνει ότι η παραλλαγή του κοινωνικού συμβολαίου που προτείνει ο Rawls δεν αφορά τόσο τη δικαίωση του κράτους, αλλά κυρίως κάνει δυνατή μια συμφωνία για το δίκαιο και το άδικο, το ορθό και το μη ορθό, με σεβασμό πάντα στην αυτονομία και την ελευθερία του προσώπου αλλά και τη θέαση της ευδαιμονίας ως εκπλήρωσης ενός έλλογου σχεδίου ζωής¹⁰⁶. Το κοινωνικό συμβόλαιο έχει ως στόχο να θέσει την αρχή της ισότητας σε μια βάση σταθεροποίησης, προκειμένου να πετύχει την εδραίωση της δικαιοσύνης ως προτύπου αρχών και κανόνων. Η θεσμική ουσία της ιδέας του κοινωνικού συμβολαίου δεν είναι αναπληρώσιμη από καμιά άλλη πρότερη έννοια¹⁰⁷. Αυτό μπορεί να διαπιστωθεί και από τη θεωρητική υπόθεση της αναστοχαστικής ισορροπίας (reflective equilibrium). Σύμφωνα με αυτή τη διαδικασία, τα στοιχεία της πρωταρχικής θέσης αλλά και οι ηθικές εκτιμήσεις μας, μέσα από αδιάκοπες σταδιακές βελτιώσεις και αναθεωρήσεις, θα έχουν αρμονία, και θα επιτευχθεί η εξισορρόπηση. Επιδιώκει, επομένως, ο Rawls να εξετάσει τις αρχές στις οποίες τελικά τα συμβαλλόμενα μέρη κατέληξαν στα πλαίσια «ενοράσεων» προκειμένου να αποδειχτεί αν πράγματι πληρούν τους όρους για τους οποίους δημιουργήθηκαν. Σύμφωνα με την αναστοχαστική ισορροπία όλα τα μέρη του επιχειρήματος έχουν τη δυνατότητα να αναθεωρηθούν. Παρ' όλα αυτά, πάντα υπάρχει το ενδεχόμενο να βρεθούν πιο ορθολογικές αρχές, από τη στιγμή που αναφερόμαστε σε ορθολογικές πρακτικές και όχι σε κάποιο είδος θεωρητικής γνώσης. Αν αναγνωρισθεί το ιδανικό μιας φιλελεύθερης δημοκρατίας στην κατάσταση των ηθικών προσώπων στην πρωταρχική θέση και αν τα συμβαλλόμενα μέρη το πιστεύουν αυτό πραγματικά, τότε θα επιλέξουν τις δυο αρχές του Rawls

¹⁰⁵ John Rawls, *The Basic Structure of Subject in Values and Morals*, Alvin I. Goldman and Jaegwon Kim (eds.), Reidel Publishing Company, Holand, 1978, p.58.

¹⁰⁶ Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, *Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία: ο αγγλόφωνος στοχασμός*, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1995, σ.303

¹⁰⁷ Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, *Η πολιτική δυνατότητα της Δικαιοσύνης Συμβόλαιο και συναίνεση στον John Rawls*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα, σ.59

προκειμένου να περατώσουν τις μεταξύ τους σχέσεις και τότε η άποψή του για τη δικαιοσύνη θα είναι η πιο λογική για τα άτομα¹⁰⁸. Προσπαθεί, επιπλέον, να επεκτείνει το πεδίο εφαρμογής σε χώρους που δεν είναι απαραίτητα απαραβίαστοι· υπάρχει δυνατότητα να ακολουθηθούν διάφορες προοπτικές, να επανεξεταστούν οι προϋποθέσεις, και αν βρεθεί συμπέρασμα αμφίβολης σημασίας να εγκαταλείπεται από τη στιγμή που δεν θα συμβιβάζεται με τις αρχές της δικαιοσύνης¹⁰⁹. Στόχος του δεν είναι η νομιμοποίηση του υπάρχοντος, αλλά η νομιμοποίηση αρχών σύμφωνα με τα κανονιστικά δεδομένα που επιζητούν από την ίδια τους τη φύση, την ανταπόκρισή τους με το υπάρχον¹¹⁰. Σύμφωνα με τον Rawls οι άνθρωποι έχουν δικαίωμα ενός μεγαλύτερου ποσοστού αγαθών, και χωρίς να παραβιάζεται φυσικά η προοπτική της ισότητας ευκαιριών. Η αρχή που διέπει σ' αυτό το σημείο τις σχέσεις είναι αυτή της διαφοράς (difference principle), η οποία παρόλο που υστερεί αθροιστικά, καλύπτει, παρ' όλα αυτά, σε ένα άλλο επίπεδο το κριτήριο της ισοκατανομής. Ο Rawls διατυπώνει ότι η αρχή της διαφοράς έχει ως απώτερο σκοπό – ακολουθώντας την αντίληψη του Kant – να θεωρηθούν τα άτομα ως σκοποί και όχι ως μέσα¹¹¹. Με αυτό τον τρόπο επιτρέπει την ύπαρξη ανισοτήτων – όσον αφορά τα κοινωνικά αγαθά – και στηρίζεται μέσω της δεύτερης αρχής της δικαιοσύνης το συμφέρον του κάθε ανθρώπου ξεχωριστά και όχι των περισσότερων ανθρώπων, όπως ο ωφελιμισμός. Εάν το άτομο επιλέξει την αρχή που θα διέπει την κατανομή των πρωταρχικών αγαθών, θα στοχάζεται σαν να έχει επιλέξει μια κατάσταση, όπου η θέση του στην κοινωνία έχει αποφασιστεί από το χειρότερο εχθρό του. Οι άνθρωποι θα επέλεγαν τη λογική της ασφαλούς προοπτικής σε σχέση με τη λογική της αβεβαιότητας. Σε αυτό το σημείο, ο Rawls έχει δεχτεί κριτική τόσο από τον Nozick όσο και από τον Dworkin. Το πρόβλημα γι' αυτούς δημιουργείται από τη στιγμή που ο Rawls αντιλαμβάνεται τη θέση των λιγότερο προνομιούχων μόνο σε σχέση με τα

¹⁰⁸ Christine M. Korsgaard, "Rawls John" in *Encyclopedia of Ethics*, Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker (eds.), Vol.2 L-Index, Corland Publishing Inc., New York, 1993, p.1074

¹⁰⁹ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.20/46-47

¹¹⁰ Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, *Η πολιτική δυνατότητα της Δικαιοσύνης Συμβόλαιο και συναίνεση στον John Rawls*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα, σ.54

¹¹¹ John Rawls, "Distributive Justice: Some Addenda", *Natural Law Forum*, 1968, p.p.13, 52

πρωταρχικά κοινωνικά αγαθά και χωρίς να βασίζεται στα φυσικά αγαθά¹¹². Η αρχή της διαφοράς είναι η επιλογή που θα έκαναν τα άτομα στην πρωταρχική θέση, καθώς πρόκειται για μια αρχή που αποζημιώνει αυτούς που μειονεκτούν. Ο Rawls προκειμένου να δικαιολογήσει την ύπαρξη αυτού που ονομάζει κοινωνικό υπόβαθρο προβάλλει το επιχείρημα πως αν έχουμε πρόβλημα με το γεγονός ότι οι διαφορές, όσον αφορά στις ευκαιρίες που έχουμε στη ζωή μας, αντανακλούν το κοινωνικό υπόβαθρο, τότε έχουμε λογικά πρόβλημα και με τις διαφορές μας όσον αφορά τα φυσικά μας χαρίσματα¹¹³. Η αρχή της διαφοράς εκφράζει μια αντίληψη αμοιβαιότητας, αφού πρόκειται για μια αρχή που εξυπηρετεί το αμοιβαίο όφελος¹¹⁴. Ο Rawls έρχεται να επιχειρηματολογήσει υπέρ μιας ανακατανομής εισοδήματος μέσω της φορολογίας προς όφελος αυτών που βρίσκονται σε μειονεκτικότερη θέση. Ο Nozick είναι απόλυτα αντίθετος¹¹⁵. Η εκούσια συμφωνία είναι δίκαιη όταν τα συμβαλλόμενα μέρη συμφωνήσουν για το ποιες αρχές θα κυβερνήσουν αυτό το εγχείρημά τους. Τα προβλήματα δημιουργούνται από τη στιγμή που υπάρχουν δύο βασικά γεγονότα: 1) Η κοινωνία δεν είναι στην πραγματικότητα μια εκούσια συμφωνία καθώς έχουμε πραγματικά λίγες επιλογές σχετικά με τη συμμετοχή μας. 2) Τα άτομα έχουν γεννηθεί σε διαφορετικές κοινωνικές τάξεις έχοντας διαφορετικές προσδοκίες και ευκαιρίες. Η κοινωνία έρχεται να αντιμετωπισθεί ως μια δίκαιη εκούσια συμφωνία, οπότε οι αρχές δικαιοσύνης επιβάλλεται να κατευθύνουν τη βασική δομή και οι κατανομές που θα προέλθουν από αυτή οφείλεται να γίνουν αποδεκτές από τον καθένα όποια κι αν είναι η κοινωνική θέση στην οποία έχει γεννηθεί. Όσον αφορά, από την άλλη πλευρά, τη σταθερότητα, οι θεσμοί αλλάζουν αλλά στη βάση τους, ουσιαστικά, συνεχίζουν να παραμένουν δίκαιοι. Το αίσθημα

¹¹² John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.62/94

¹¹³ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.12-14/37-40

¹¹⁴ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.102/134

¹¹⁵ Γρηγόρης Μολύβας, "Rawls και Nozick: Περί Κοινωνικής Δικαιοσύνης", *Κοινωνία Πολιτών*, 1990, σ.43

δικαιοσύνης ενυπάρχει στα μέλη της κοινότητας έχοντας ένα θεμελιακό ρόλο¹¹⁶. Για να μη τίθεται, ωστόσο, θέμα διατήρησης της σταθερότητας, οι άνθρωποι οφείλουν να έχουν ένα αίσθημα δικαιοσύνης¹¹⁷. Οι όποιες διχογνωμίες, οδηγούν μόνο σε θυμό και αισθήματα κατωτερότητας χάνοντας με αυτό τον τρόπο τα πιο σημαντικά¹¹⁸. Πέρα από τις όποιες διευθετήσεις που ο καθένας έχει ως στόχο να επιτύχει για να καλυτερεύσει τη θέση του, τα συμβαλλόμενα μέρη στην πρωταρχική θέση θα επιδιώξουν να καταστήσουν τη θέση των λιγότερο ευνοουμένων μελών μιας κοινωνίας όσο το δυνατόν καλύτερη. Βασική είναι, ακόμη, η επιχειρηματολογία του Rawls για την «προτεραιότητα της ελευθερίας». Η επίτευξη της ειδικής αντίληψης στον αποτελεσματικότερο δυνατό τρόπο διαιρεί τα πρωταρχικά κοινωνικά αγαθά σε δύο κατηγορίες. Από τη μια πλευρά έχουμε τις ελευθερίες και τις ευκαιρίες και από την άλλη τα οικονομικά αγαθά. Οι ελευθερίες και οι ευκαιρίες επιβάλλεται να είναι ίσες για όλους, ώστε να είναι απίθανο να ανταλλάγουν αυτές για οικονομικά οφέλη. Ο Rawls τονίζει, ακόμη, πως η ίση ευκαιρία πρόνοιας πρέπει να ερμηνευθεί ως απαίτηση που η κοινωνία λαμβάνει σοβαρά υπόψη, αφού έχει πάρει δραστικά μέτρα προκειμένου να διασφαλίσει ότι οι ευκαιρίες παραμένουν ανοιχτές σ' όλα τα μέλη της κοινωνίας. Σε αντίθετη περίπτωση θα εμφανισθούν «επιτρεπτές» ανισότητες. Στο γ' μέρος της Θεωρίας της Δικαιοσύνης ο Rawls προσπαθεί να αποδείξει τη σταθερότητα της αντίληψης της δικαιοσύνης· αυτό συμβαίνει όταν σε μια εύτακτη κοινωνία (well-ordered society) η αντίληψη της δικαιοσύνης είναι δημόσια αναγνωρισμένη και εξίσου σωστά δομημένη. Μια εύτακτη κοινωνία δεν είναι μόνο αυτή που είναι σχεδιασμένη για το καλό των μελών της αλλά και αυτή που ρυθμίζεται από μια δημόσια αντίληψη δικαιοσύνης με αποτελεσματικό τρόπο· είναι μια κοινωνία στην οποία ο καθένας αποδέχεται ότι και οι άλλοι δέχονται τις ίδιες αντιλήψεις δικαιοσύνης και ότι σε γενικές γραμμές οι βασικοί κοινωνικοί θεσμοί

¹¹⁶ John Rawls, "Reply to Lyons and Teitelman", *The Journal of Philosophy*, LXIX, 1972, p.p.556 - 557

¹¹⁷ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.497/565

¹¹⁸ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.537/610

είναι ικανοποιητικοί και δικαιώνουν αυτές τις αρχές¹¹⁹. Από τη στιγμή που τα άτομα έχουν ως στόχο να δείξουν αφοσίωση στους θεσμούς που στηρίζονται σε αξιόλογες αρχές, τότε οι δύο αρχές αποκτούν σταθερότητα¹²⁰. Στη θεωρία του Rawls το ορθό έχει προτεραιότητα σε σχέση με το αγαθό υπό δύο έννοιες: α) Η θεωρία του ορθού αναπτύσσεται ανεξάρτητα από οποιαδήποτε ειδική θεωρία αγαθού και β) Τα άτομα σε μια δίκαιη κοινωνία περιμένουν ότι θα συμφωνήσουν σύμφωνα με τι είναι καλό και τι κακό. Δεν παραβιάζεται η δικαιοσύνη προκειμένου να επιτευχθούν αγαθοί σκοποί. Ο Rawls επιδιώκει να αναπτύξει τη θεωρία του αγαθού. Η συγκεκριμένη θεωρία αναφέρεται πως τα άτομα έχουν τη δυνατότητα να προχωρήσουν από τις υπαρκτές επιθυμίες σε ένα πιο συνεκτικό σχέδιο ζωής. Το άτομο θεωρείται πως είναι ευτυχισμένο όταν εκτελεί ένα σχέδιο επιτυχώς κατά τη διάρκεια της ζωής του. Η χρηστότητα των σκοπών του καθορίζεται από τι έχουν συμπεριλάβει τα άτομα στο σχέδιό τους. Υποστηρίζει πως αγαθά όπως η αγάπη και η φιλία μπορούν να αποτελέσουν στοιχεία στα περισσότερα ορθολογικά πλάνα. Ο μέσος όρος ωφελιμότητας μας κάνει ικανούς να παραβιάζουμε τη συμφωνία που έχουμε κάνει. Η άγνοια των ατόμων για τη θέση που κατέχουν είναι αυτή που τους προστατεύει ως προς τις ελευθερίες και τη διατήρηση της συμφωνίας. Η πρωταρχική θέση είναι αυτή που δίνει το δικαίωμα για βέτο και το πέπλο της άγνοιας φανερώνει ότι μόνο τότε μπορούμε να δεχτούμε τον ωφελιμισμό. Τα άτομα μέσα σε μια πολιτεία είναι ίσα. Ο καθένας κινείται με βάση δίκαιους θεσμούς με αποτέλεσμα τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις τους να εκπληρώνονται υπό το πρίσμα του αισθήματος της δικαιοσύνης. Οι ανισότητες νομιμοποιούνται από τη στιγμή που τα άτομα βοηθούν αυτούς που βρίσκονται σε μειονεκτική θέση και όχι επειδή δεν έχουν την ίδια ηθική αξία¹²¹. Η ελευθερία που παρέχεται από τους κοινωνικούς θεσμούς αποδίδει ένα υπόδειγμα ελευθεριών και δικαιωμάτων. Ίση ελευθερία σημαίνει ότι οι βασικές ελευθερίες είναι ίσες· ακόμα και στην περίπτωση των ανισοτήτων νομιμοποιούνται από τη στιγμή που

¹¹⁹ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.4-5/29-30

¹²⁰ John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971 and John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2001, p.p.496-504/564-573

¹²¹ John Rawls, *The Basic Structure of Subject in Values and Morals*, ό.π., p.62

θα παρουσιάζουν την αξία αυτών των ελευθεριών. Οι θεσμοί οργανώνουν την κοινωνική συνεργασία¹²². Η συμφωνία από τη στιγμή που λαμβάνει χώρα μεταξύ ελεύθερων και ίσων ηθικών ατόμων απαιτεί ηθικά να προβάλλει μια κατάλληλη περιοχή για κοινωνικές αξίες, χωρίς να θυσιάζει την ελευθερία και την ακεραιότητα του ατόμου¹²³. Κατά τον Rawls, ο καθένας αποδέχεται τις αρχές και τις δέχεται εξίσου, ενώ παράλληλα η κοινωνία κατανοεί τις απαιτήσεις των πολιτών προκειμένου να εδραιωθεί η δικαιοσύνη¹²⁴. Οι ισχυρισμοί για την κατάκτηση των πρωταρχικών αγαθών θεωρούνται κατάλληλοι και η σημασία τους καθορίζεται από τις αρχές της δικαιοσύνης¹²⁵. Ο Rawls με το βιβλίο «*A Theory of Justice*», ακολουθεί το πνεύμα του Hume όσον αφορά στις συνθήκες της δικαιοσύνης ως κανονικές συνθήκες σύμφωνα με τις οποίες η ανθρώπινη συνεργασία επιβάλλεται να είναι και πιθανή και αναγκαία. Η προσοχή πλέον εστιάζεται στη διανεμητική δικαιοσύνη από τη στιγμή που η βαρύτητα δινόταν στο δίκαιο των πράξεων των ατόμων και στη δικαιοσύνη ως αρετή του καθενός. Οι σύγχρονες, ωστόσο, θεωρίες αποσκοπούν στο να είναι η δικαιοσύνη το πρωταρχικό αγαθό των θεσμών. Ο ωφελιμισμός δε φέρεται στα άτομα ως ίσα αλλά συμπεριφέρεται στις προτιμήσεις και επιθυμίες τους ίσα, παρακάμπτοντας με αυτό τον τρόπο τον βασικό ηθικό παράγοντα ότι τα άτομα επιδιώκουν να πραγματοποιήσουν τις επιθυμίες ή τις προτιμήσεις τους. Τα άτομα αποτελούν όντα που στέκονται κριτικά στις επιθυμίες τους και διατηρούν την ευθύνη τους για αυτές. Το άτομο οφείλει να σέβεται τα όρια του αλλά και των άλλων αλλά και να θυσιάζει τα δικά του αγαθά.

Η θεωρία του Rawls στηρίζεται κυρίως σε υποθέσεις για τον εγωισμό και την ιδιοτέλεια και όχι τόσο σε μια πίστη στην κοινωνική αλληλεγγύη. Δεν δέχεται την ανθρώπινη φύση ως κυρίαρχη και προσπαθεί να ακυρώσει τη λειτουργία της κοινωνίας κρύβοντάς της πίσω από το «πέπλο της άγνοιας». Πρόκειται για έναν φιλελεύθερο, ο οποίος πιστεύει πως η ανθρώπινη φύση επηρεάζεται από ιστορικούς και κοινωνικούς παράγοντες. Παρόλο, που ακολουθεί μια λογική διαδικασία για την

¹²² John Rawls, *The Basic Structure of Subject in Values and Morals*, ό.π., p.p.64-65

¹²³ John Rawls, *The Basic Structure of Subject in Values and Morals*, ό.π., p.67

¹²⁴ John Rawls, *The Basic Structure of Subject in Values and Morals*, ό.π., p.161

¹²⁵ John Rawls, "Social Unity and Primary Goods", ό.π., p.161

εξαγωγή των συμπερασμάτων του, είτε προσπαθεί να αφήσει εκτός τυχόν αξιώματα, τα οποία δεν γίνονται απαραίτητα ευρέως γνωστά, είτε λαμβάνει υπ' όψιν του την αδυναμία να οριστούν εκ των προτέρων με ακρίβεια οι αρχικές θέσεις. Με αυτό τον τρόπο μετατρέπεται ο ορισμός των αρχικών αξιωμάτων σε μέρος της διαδικασίας. Στη θεωρία του Rawls τα δικαιώματα δεν έχουν ισχυρότερη παρουσία απ' ό,τι έχουν σε εκλεπτυσμένες μορφές έμμεσου ωφελιμισμού, καθώς γίνεται αποδεκτή η συνεπειοκρατική σύλληψης ιδέα της προαγωγής του συνολικού συστήματος των ελευθεριών.

1.3 Η ΘΕΩΡΙΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ ΤΟΥ ROBERT NOZICK

Ο Robert Nozick αποτελεί μια από τις σημαντικότερες φυσιογνωμίες. Ένας σύγχρονος Αμερικανός θεωρητικός, υπέρμαχος του ριζοσπαστικού ατομικισμού, που προσπάθησε να ασκήσει δριμεία, σχολαστική και ακριβολόγο κριτική σε όλες τις έννοιες της διανεμητικής δικαιοσύνης. Στόχος του ήταν να συμβάλλει στην αναγέννηση του κλασικού φιλελευθερισμού στις Η.Π.Α. και να αποδείξει μέσω της εμπνευσμένης από τον John Locke θεωρίας του περί αναφαίρετων δικαιωμάτων προστατευόμενων από κοινωνικό συμβόλαιο, πως μόνο το ελάχιστο κράτος διαθέτει αληθινή νομιμότητα. Κανένα κράτος περισσότερο εκτεταμένο από το ελάχιστο κράτος δεν μπορεί να δικαιολογηθεί. Ανεξάρτητα από τα θετικά χαρακτηριστικά που μπορεί να διαθέτει, γίνεται σαφές ότι το ελάχιστο κράτος δεν αποτελεί ουτοπία. Η ουτοπία αποτελεί το σημείο σύγκλισης τόσων πολλών διαφορετικών προσδοκιών, με αποτέλεσμα να πρέπει να υπάρχουν πολλοί θεωρητικοί δρόμοι που να οδηγούν σε αυτή. Ο πρώτος ξεκινά με το δεδομένο ότι οι άνθρωποι είναι διαφορετικοί ως προς την ιδιοσυγκρασία, τα ενδιαφέροντα, τις διανοητικές ικανότητες, τις προσδοκίες αλλά και στο είδος της ζωής που θέλουν να ζήσουν. Έχουν διαφορετικές αξίες δίνοντας όμως παράλληλα διαφορετική βαρύτητα στις κοινές τους αξίες¹²⁶.

Οι θεωρητικοί του ουτοπισμού, ο κάθε ένας πεπεισμένος για τις αρετές του δικού του οράματος και της μοναδικής του αλήθειας, διαφέρουν μεταξύ τους στους θεσμούς και το είδος της ζωής που προτείνουν ως ιδεώδες πρότυπο. Αν και η εικόνα της ιδανικής κοινωνίας που παρουσιάζει ο καθένας είναι ιδιαίτερα απλουστευμένη οφείλουμε να αντιμετωπίσουμε την ύπαρξη των διαφορών. Κανένας θεωρητικός του ουτοπισμού δεν τοποθετεί όλα τα μέλη της κοινωνίας του να βιώσουν ακριβώς την ίδια ζωή, αφιερώνοντας τον ίδιο χρόνο για τις ίδιες δραστηριότητες. Συμπεραίνουμε, λοιπόν, ότι δεν θα υπάρχει μόνο ένα είδος κοινότητας και μόνο ένας τρόπος ζωής που οδηγεί στην ουτοπία. Η ουτοπία θα αποτελείται από ουτοπίες, από πολλές διαφορετικές και αποκλίνουσες κοινότητες στις οποίες οι άνθρωποι διάγουν διαφορετικά είδη ζωής υπό διαφορετικούς θεσμούς. Υπάρχουν είδη κοινοτήτων που είναι ελκυστικότερα στους πιο πολλούς από άλλα και άνθρωποι, που εγκαταλείπουν κάποιες κοινότητες και επιλέγουν κάποιες άλλες ή περνούν όλη τους τη ζωή σε μία.

¹²⁶

Detmar Doering, *Το Μικρό Βιβλίο του Φιλελευθερισμού*, ό.π., σ.95

Η ουτοπία είναι ένας τύπος όπου οι άνθρωποι έχουν την ελευθερία να ενωθούν εκούσια προκειμένου να επιδιώξουν και να υλοποιήσουν το δικό τους όραμα ζωής στην ιδανική κοινότητα και στην οποία κανείς δεν μπορεί να επιβάλλει το δικό του ουτοπιστικό όραμα πάνω στους άλλους. Η ουτοπία είναι το περιβάλλον στο οποίο μπορούν να λάβουν χώρα τα ουτοπιστικά πειράματα και που οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι να κάνουν αυτό που επιθυμούν. Η ουτοπία δεν είναι απλώς μία κοινωνία στην οποία υλοποιείται το πλαίσιο. Το πλαίσιο της ουτοπίας είναι ισοδύναμο με το ηθικά αποδεκτό ελάχιστο κράτος, το μόνο ηθικά νομιμοποιούμενο και το μόνο ηθικά ανεκτό. Το ελάχιστο κράτος αντιμετωπίζει τα άτομα ως απαραβίαστα, τα οποία δεν επιτρέπεται να χρησιμοποιηθούν από άλλους με συγκεκριμένους τρόπους ως μέσα ή εργαλεία ή όργανα ή πόρους. Αντιμετωπίζει τα άτομα ως ανθρώπους που διαθέτουν ατομικά δικαιώματα, με την αξιοπρέπεια που αυτό συνεπάγεται. Τα αντιμετωπίζει με σεβασμό, αφού σέβεται τα δικαιώματά μας και μας επιτρέπει να διαλέξουμε τη ζωή μας, υλοποιώντας τις δικές μας επιδιώξεις και τη δική μας θεώρηση του εαυτού μας¹²⁷,

Ο Nozick δέχεται από την αρχή την παρουσία των δικαιωμάτων και απομακρύνεται από την αποδοχή της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου. Διατυπώνει πως οποιαδήποτε θεωρία περί διανομής των αγαθών με την παρέμβαση του κράτους προσβάλλει την ατομική ιδιοκτησία. Θεωρεί μάλιστα πως η κλασική θεωρία του ωφελιμισμού δεν είναι δυνατόν να είναι αποδεκτή καθώς η ευημερία των μερικών καταστρατηγεί τα δικαιώματα. Με αυτό τον τρόπο και ερχόμενος σε αντίθεση με τους ωφελμιστές ο Nozick υπονοεί πως τα στοιχεία που συνιστούν το ηθικό ενδιαφέρον είναι η επικράτηση των δικαιωμάτων και όχι ο πόνος και η ηδονή. Η θεωρία του Nozick εντάσσεται στον φιλελευθερισμό και χαρακτηρίζεται ως ελευθερισμός ή νέο-ελευθερισμός. Αναφέρει πως τα δικαιώματα είναι αυτονόητα και κάνει λόγο σε μια τυπική ισότητα που λαμβάνει υπόψη τις προτιμήσεις των ανθρώπων¹²⁸. Όταν οι πράξεις του ατόμου είναι δίκαιες και ενεργεί με γνώμονα το δίκαιο, τότε το κράτος δεν είναι δυνατόν να επέμβει. Οι δίκαιες αυτές κατανομές

¹²⁷ Detmar Doering, *Το Μικρό Βιβλίο του Φιλελευθερισμού*, Επιμέλεια Άλκης Ιωαννίδης, Δημήτρης Σταύρου, Νίκος Ρωμπάπας, Αλέξανδρος Χαρκιολάκης, Φιλελεύθερο Ινστιτούτο του Ιδρύματος Φρίντριχ Νόουμαν, Αθήνα, 2013, σ.σ.96-97

¹²⁸ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974, p.334

προέρχονται από την αρχή «από τον καθένα όπως επιλέγει στον καθένα όπως επιλέγεται»¹²⁹. Δέχεται τις ελευθερίες που βασίζονται στα καπιταλιστικά πρότυπα καθώς τέτοιες ελευθερίες βασίζονται στη δικαιοσύνη της φύσης και αντιμετωπίζει τους ανθρώπους ως αυτοσκοπούς και όχι μέσα. Αναφέρει χαρακτηριστικά πως οι άνθρωποι έχουν το δικαίωμα της αυτοκυριότητας (rights of self – ownership) και το κράτος μπορεί να επέμβει μόνο αν κρίνεται ανάγκη άμεσης προστασίας των πολιτών¹³⁰. Το δικαίωμα της αυτοκυριότητας υπάρχει στους ανθρώπους από τη στιγμή που ως όντα έχουν συγκεκριμένα χαρακτηριστικά και αυτά τους ανήκουν. Πρόκειται για χαρίσματα που χρησιμοποιούνται όπως θέλουν και καρπώνονται τα αποτελέσματά τους.. Ο Nozick δεν δέχεται την παρέμβαση της κυβέρνησης σε δεδομένα που αφορούν τη ζωή των ανθρώπων από τη στιγμή μάλιστα που τα άτομα έχουν το απόλυτο δικαίωμα να αναπτύσσονται με όποιο τρόπο επιθυμούν και να φτιάχνουν ένα σύστημα ανταλλαγών με βάση τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά. Ο Nozick, ωστόσο, δεν φαίνεται να ασχολείται με μια ουσιαστική ισότητα αλλά με μια τυπική, από τη στιγμή που δε σημειώνει πως τα «φυσικά χαρίσματα» των ανθρώπων ίσως μειονεκτούν σε σχέση με την αξία των ανθρώπων. Ο Nozick θεωρεί πως οι άνθρωποι που μειονεκτούν οφείλουν να αποζημιωθούν. Από τη μια μεριά σέβεται τα χαρίσματα του καθενός και δέχεται να χρησιμοποιούνται από τους ανθρώπους όπως αυτοί κρίνουν καλύτερα, δεν αναφέρεται, όμως, καθόλου στην περίπτωση αν αυτοί οι άνθρωποι μπορούν να χρησιμοποιήσουν τις συγκεκριμένες ικανότητες ασχέτως αν τις κατέχουν. Από την άλλη πλευρά, δεν λαμβάνεται υπόψη από τον Nozick πως η δυνατότητα αυτοκαθορισμού των ατόμων χωρίς περιορισμό προκαλεί άνισες ελευθερίες δημιουργώντας με αυτό τον τρόπο μια καθαρά διαδικαστική θεωρία δικαιωμάτων. Το άτομο δεν έρχεται να λειτουργήσει ως μέρος μιας κοινότητας, της οποίας αντιμετωπίζονται τα προβλήματα από κοινού αλλά ως μονάδα. Ο Nozick έρχεται να τονίσει την αξία της επιλογής, της οποίας οι φιλελεύθερες θεωρίες δικαιοσύνης των Rawls και Dworkin δεν της έδωσαν ιδιαίτερη σημασία. Επιδιώκει να καταστήσει τους ανθρώπους ικανούς να καρπώνονται τα διάφορα αγαθά χωρίς να παρεμβαίνει η κυβέρνηση αποδίδοντας με αυτό τον τρόπο μεγάλη αξία στην ανθρώπινη ελευθερία και επιτρέποντας στα άτομα να επιλέγουν ελεύθερα. Παρ' όλα

¹²⁹ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, ό.π., p.160

¹³⁰ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, ό.π., p.p.30-31

αυτά, παραβλέπει τη σημασία συναφών κοινωνικών περιορισμών, οι οποίοι βασίζονται σε ατομικούς παράγοντες¹³¹. Ο κάθε άνθρωπος είναι κύριος των χαρισμάτων του και δε χρειάζεται την κοινωνία για να τεθούν σε ισχύ. Κάθε άτομο οφείλει να αποφασίζει από μόνο του την εκμετάλλευση των δυνατοτήτων του και ισχυρίζεται πως πρόκειται για θεμελιακή παρανόηση του ηθικού συσχετισμού του καθορισμού της έννοιας των δικαιωμάτων με τα συμφέροντα οποιουδήποτε είδους. Τα δικαιώματα έρχονται να βάλουν όρια στους ηθικά επιτρεπτούς τρόπους, με τους οποίους έχει τη δυνατότητα κάποιος να προωθήσει σκοπούς της ανθρώπινης δράσης που καθορίζονται από τα συμφέροντα¹³². Η έννοια της ισότητας κλέβει από το άτομο αυτό που του ανήκει δικαιωματικά, καθώς οι άνθρωποι ανήκουν στον εαυτό τους και όχι στην πολιτεία ή τον θεό. Επιβάλλεται να μην παραβιάζεται η ελευθερία για χάρη της ισότητας καθώς με αυτό τον τρόπο καταπατώνται τα θεμελιώδη δικαιώματα των ατόμων. Τα δικαιώματα έχουν ηθικό χαρακτήρα, ο οποίος δίνει νόημα στη ζωή τους.

Σύμφωνα με τον Nozick τα άτομα έχουν δικαιώματα γι' αυτό ακριβώς το λόγο και υπάρχουν πράγματα που κανένα πρόσωπο δεν έχει τη δυνατότητα να του προκαλέσει χωρίς να παραβιάσει τα δικαιώματά τους. Τα δικαιώματα των άλλων καθορίζουν περιορισμούς που υπόκεινται οι πράξεις σου. Πρόκειται για παράπλευρους περιορισμούς (side constraints). Ο Nozick ήταν πρωτοπόρος στη σύλληψη της θεωρίας των δικαιωμάτων ως προς το status των προσώπων στις αμοιβαίες σχέσεις τους ή το απαραβίαστο του προσώπου. Τα δικαιώματα, ως απολύτως αρνητικά, αλλά και οι σύστοιχες προς αυτά αρχές μη διανεμητικής δικαιοσύνης δεν εγγυώνται την ευημερία του προσώπου αλλά θεμελιώνουν ατομικές αξιώσεις αποχής των άλλων από ενέργειες κατά του φορέα τους. Επίσης δεν υπόκεινται σε σταθμίσεις και το κυριότερο δεν αντιμετωπίζουν τον κίνδυνο συγκρούσεων με τη σπανιότητα, για παράδειγμα, των επιθυμητών αγαθών και τους αντίστοιχους ανταγωνισμούς. Η ιδέα της ιδιοκτησίας επί του εαυτού σημαίνει πως το πρόσωπο δεν επιτρέπεται να καταστεί θύμα διαμελισμού για χάρη της σωτηρίας πολλών άλλων, επειδή ακριβώς είναι κύριος του εαυτού του. Η ιδιοκτησία επί του εαυτού του καθορίζει έναν απαραβίαστο ηθικό χώρο για το άτομο.

¹³¹ Milton Fisk, "Property and State: A Discussion of Robert Nozick's Anarchy, State, and Utopia", *Nous* 14, 1980, p.105

¹³² Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974, Κεφάλαιο 3

1.4 Η ΘΕΩΡΙΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ ΤΟΥ RONALD DWORKIN

Ο Ronald Dworkin θα μπορούσε να χαρακτηριστεί φιλελεύθερος. Δεν αρκέστηκε ποτέ στα θεωρητικά ερωτήματα που έθετε η αναλυτική φιλοσοφία του δικαίου μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1960 αλλά από το πρώτο του κιάλας έργο («Παίρνοντας τα δικαιώματα στα σοβαρά», 1977) διαπλέκει τη φιλοσοφία του δικαίου με την πολιτική φιλοσοφία και το συνταγματικό δίκαιο. Έρχεται σε σύγκρουση με τους θετικιστές και με όσους υποστηρίζουν την ιστορική ερμηνεία και υιοθετεί ένα είδος ιδιότυπης δυναμικής ερμηνείας του δικαίου, το οποίο βασίζεται σε ηθικές αρχές, που ενυπάρχουν στο κείμενο του Συντάγματος αλλά και στο σώμα των δικαστικών αποφάσεων που το ερμηνεύουν. Διατύπωνε χαρακτηριστικά πως οι συγκεκριμένες αφηρημένες ηθικές αρχές πρέπει να γίνουν κατανοητές ως όρια στην κρατική εξουσία. Μια τέτοια φορμαλιστική προσέγγιση δίνει πάντα για τον Dworkin μια ορθή λύση για κάθε πρόβλημα που ένας σοφός δικαστής-Ηρακλής (όπως τον ονομάζει) μπορεί πάντα να εξάγει διατηρώντας ανέπαφη την ακεραιότητα του νομικού συστήματος (law as integrity).

Στο έργο του «*Taking Rights Seriously*» επιδιώκει να συστήσει μια θεωρία Δικαιωμάτων. Σύμφωνα με τον Dworkin οφείλουμε να λάβουμε υπόψη ότι τα άτομα επιβάλλεται να έχουν τέτοια αντιμετώπιση και μεταχείριση, ώστε να αντιστοιχεί στην ανθρώπινη ιδιότητά τους. Ονομάζει, επομένως, τη θεωρία του αυστηρά αντι-ωφελμιστική καθώς αντιμετωπίζει τα ατομικά δικαιώματα αλλά και την ευημερία υπό αυτή την προοπτική. Θεωρεί ότι είναι ιδιαίτερα σημαντικό να προστατεύουν τα ατομικά δικαιώματα την ακεραιότητά τους, ενώ παράλληλα η κυβέρνηση οφείλει να μεριμνά για τα προβλήματα αυτών που κυβερνά¹³³. Ο οποιοσδήποτε έχει το ίσο δικαίωμα να γίνεται αντικείμενο μέριμνας και χαίρει μιας μορφής ελευθερίας που δεν περιορίζεται. Ο Haworth, όμως, πιστεύει ότι η άποψή του για το ίσο δικαίωμα στη μέριμνα δεν κάνει τη δουλειά που ο Dworkin θέλει, ούτε η ιδέα του σεβασμού λύνει το πρόβλημα γι' αυτόν. Η θέση του Hart είναι κατά τον Haworth πιο πιθανή¹³⁴ για το όφελος του κοινωνικού συνόλου όσο μεγάλο και αν είναι αυτό το όφελος. Ο Dworkin προσπαθεί να μας παρουσιάσει πως οι ιδέες της ακριβοδικίας και της αξίας μπορούν

¹³³ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, 1977, p.272

¹³⁴ Lawrence Haworth, "Taking Rights Seriously", *Books in Review, Political Theory*, 1978, p.p.123 - 126

να συνυπάρξουν με τις ιδέες των κοινωνικών σκοπών¹³⁵, ενώ παράλληλα οι νόμοι προστατεύουν τα άτομα όταν αυτά απειλούνται από άλλα μέλη της κοινωνίας¹³⁶. Κατά τον Dworkin το κράτος αναλαμβάνει τον ρόλο του προασπιστή των Δικαιωμάτων και οι νόμοι έρχονται να αποτελέσουν τις διάφορες ασφαλιστικές δικλείδες προστασίας. Δε διαβλέπει κάποιες διακρίσεις ανάμεσα στο δίκαιο και την ηθική και το μοναδικό εμπόδιο που θα κλονίσει τα θεμέλια του δικαίου βρίσκεται μόνο στην υποκειμενικότητα του εκπροσώπου του θετού δικαίου, που θα ερμήνευε το δίκαιο. Το πρόσωπο αυτό έρχεται αντιμέτωπο με τα δικαιώματα του οποιουδήποτε ατόμου ξεχωριστά και επιβάλλεται να εξετάζει τη δυνατότητα της ίσης μεταχείρισής τους από το κράτος. Πρόκειται για ένα αδιαμφισβήτητο γεγονός κατά το οποίο επιβάλλεται να ανασκευαστούν συγκεκριμένα στοιχεία με σκοπό να χαρακτηριστεί αυτό το εγχείρημα αντικειμενικό. Η θεωρία του Rawls έρχεται στο συγκεκριμένο σημείο να αποτελέσει στήριγμα για τον Dworkin. Αναφέρονται συχνά έννοιες όπως «η πρωταρχική θέση», «το υποθετικό συμβόλαιο». Ωστόσο, στο συμβόλαιο διατυπώνεται ότι στην πραγματικότητα τα συμβαλλόμενα μέρη εξαπατώνται από τη στιγμή που νομίζουν ότι εξυπηρετούν τα δικά τους συμφέροντα, ενώ είναι αλήθεια πως εξυπηρετούνται περιεκτικότεροι σκοποί. Σύμφωνα με τον Dworkin δε θεωρείται απαραίτητη η χρήση του συμβολαίου. Η έννοια αυτή παρουσιάζεται ως προβληματική και δεν δίνεται η δυνατότητα στήριξης μιας θεωρίας δικαιοσύνης. Ο McDonald αναφέρει χαρακτηριστικά ότι ο Dworkin δεν δέχεται το όποιο φυσικό μοντέλο της αναστοχαστικής ισορροπίας για χάρη του κανονιστικού μοντέλου¹³⁷. Ο Dworkin επιδιώκει να δώσει μεγαλύτερη σημασία στο σύνολο κυρίως των νόμων αλλά και στον τρόπο κατά τον οποίο αυτοί θα ερμηνευθούν. Ο εκφραστής του νόμου είναι μια οντότητα, η οποία συγκροτείται κατά βάση όχι μόνο από κοινωνικά αλλά και από ηθικά στοιχεία και εκφράζει κατά κύριο λόγο την προστασία των δικαιωμάτων, ως ολότητας. «Ο εκπρόσωπος του νόμου πρέπει να δημιουργήσει από

¹³⁵ Arthur Pipstein, "Political Philosophy" in *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century*, John V. Canfield (ed.), *Routledge History of Philosophy*, 10, London and New York, 1997, p.292

¹³⁶ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 1999, σ.553

¹³⁷ Michael McDonald, "Can Serious Rights Be Taken Seriously?", *Canadian Journal of Philosophy*, 9, 1979, p.p.23-41

μόνος του ένα όριο που να ταιριάζει σε κάθε ερμηνεία με βάση ορισμένα δεδομένα δημιουργώντας ένα πεδίο αναφοράς, κάνοντας συγκρίσεις και καταλήγοντας σ' αυτό που θα προάγει καλύτερα τα πολιτικά ιδανικά που ο ίδιος κρίνει ως σωστά»¹³⁸. Θεωρεί πως οι δικαστικές αποφάσεις επιβάλλεται να έχουν σχέση κυρίως με ζητήματα αρχής και όχι τόσο με ζητήματα πολιτικής πρακτικής. Οι δικαστές θα είναι αυτοί που θα ανακαλύπτουν την ύπαρξη των τίτλων των συμβαλλόμενων μελών αλλά και των δικαιωμάτων και δε θα στρέφονται προς τα κοινωνικά αγαθά του ωφελιμιστικού τύπου¹³⁹. Διατυπώνει χαρακτηριστικά θεωρείται επιβεβλημένη η ύπαρξη μιας πολιτείας, η οποία θα ενεργεί με συνοχή και στην οποία θα βασίζεται η κοινότητα μέσω της ύπαρξης ενός νομικού συστήματος¹⁴⁰. Στόχος του, επομένως, είναι να δημιουργήσει μια συγκεκριμένη θεωρία δικαιωμάτων, η οποία θα θέτει ως πρότυπο τη θεωρία δικαιοσύνης του Rawls και να υποστηρίξει ότι οποιαδήποτε νομική αρχή θα πρέπει να συμβάλει στην προστασία των δικαιωμάτων. Θα πρέπει, ωστόσο, να τηρούνται δυο συνθήκες:

α) όταν αυτή η αρχή έχει συνοχή με τα υπάρχοντα νομικά στοιχεία και

β) όταν αυτή ικανοποιεί το πιο ελκυστικό ηθικό κριτήριο.

Είναι, επομένως, απαραίτητη η δημιουργία ενός μοντέλου, που θα χρησιμοποιεί κάποιος όταν παλινδρομεί μεταξύ κρίσεων. Στο έργο του «*Law's Empire*» ο Dworkin προσπαθεί να υιοθετήσει μια κοινωνική πρακτική, η οποία στοχεύει στην προάσπιση των δικαιωμάτων και η οποία διαφέρει από κοινωνία σε κοινωνία. Βασική επιδίωξή του, επομένως, είναι να συνταιριάσει τα διαφορετικά δεδομένα και να εμφανίσει μια κοινωνική ομοφωνία. Σε πολλά σημεία αξίζει να σημειωθεί ότι το έργο του θυμίζει το μεταγενέστερο έργο του Rawls, *Political Liberalism*. Επιδιώκει να παρουσιάσει στη θεωρία του των δικαιωμάτων το στοιχείο της αντικειμενικότητας και να καταστήσει εμφανή την παρουσία τους και στα τρία

¹³⁸ Ronald Dworkin, "Natural Law Revisited", *University of Florida Law Review*, 34, 1982, p.p.165 – 175

¹³⁹ John Cottingham, "Justice Rectificatory" στο *Encyclopedia of Ethics*, Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker (eds.), Vol.1 A-K., Garland Publishing Inc., New York, 1992, p.663

¹⁴⁰ Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1986, p.166

στάδια ανάπτυξης της θεωρίας του «Law Empire»¹⁴¹. Το κράτος, επομένως, οφείλει να υιοθετήσει συγκεκριμένες αρχές και οι οποίες θα οδηγούν τους πολίτες του στην απόκτηση ηθικών υποχρεώσεων. Κατά τον Dworkin μια τέτοια αρχή είναι αυτή της ακεραιότητας (integrity), την οποία και θεωρεί πολιτικό ιδανικό. Όταν ένα κράτος πορεύεται σύμφωνα με τη συγκεκριμένη αρχή, περιορίζονται οι διάφορες αυθαιρεσίες και οι αρχές της δικαιοσύνης, ως ακριβοδικίας, αποκτούν την πρέπουσα θέση. Η αρχή της ακεραιότητας βρίσκεται ανάμεσα στη γενικότερη έννοια της δικαιοσύνης και στη δικαιοσύνη ως ακριβοδικία και κατέχει ιδιαίτερη θέση, που του προσφέρει τη νομιμοποιητική βάση για να θεμελιώσει την παρουσία των δικαιωμάτων. Σύμφωνα με την αρχή της ακεραιότητας μπορεί να εμφανισθεί το σύνολο των κοινωνικών υποχρεώσεων και να καθοδηγηθούν τα άτομα προκειμένου να έχουν μια γενική αλλά και συγκεκριμένη αίσθηση για τα δικαιώματα. Ωστόσο, τίθεται το ερώτημα κατά πόσο αυτό μπορεί να διεκδικεί το προνόμιο μιας απόλυτης αλήθειας. Το κλειδί καταλήγει τελικά να το αναζητάει στη σωστή κοινότητα (true community), επανερχόμενος πάλι σε στοιχεία που καταδεικνύουν την επιρροή του J. Rawls. Το δικαίωμα για ίση μεταχείριση επιβάλλεται να είναι το βασικό μέλημα που θα διέπει τη συγκεκριμένη κοινωνία. Αν υπάρχει το συγκεκριμένο δικαίωμα, τότε τα μέλη της κοινότητας θα νιώθουν ότι έχουν υποχρεώσεις απέναντι στην κοινωνία, αλλά και προς τα άτομα μεμονωμένα και η παρουσία οφείλεται να θεωρείται αυτονόητη. Ο Dworkin έρχεται να τονίσει ότι μια σωστά δομημένη θεωρία δικαιοσύνης είναι ικανή να προσφέρει τα νομιμοποιητικά θεμέλια της παρουσίας των δικαιωμάτων. Ζητά τη θεμελίωση αυτών στην καθημερινή πρακτική, αυτό όμως τον οδηγεί σε σχετικοποίηση του θεμελίου που επιδιώκει για τα δικαιώματα. Για τον Dworkin, θεμελιώδες δικαίωμα είναι το δικαίωμα στην ίση μεταχείριση, το φυσικό δικαίωμα όλων των ανθρώπων ανεξαιρέτως για μέριμνα και ίσο σεβασμό¹⁴². Πρόκειται για ένα θεμελιώδες δικαίωμα, καθώς η προσωπική ευημερία είναι αυτή που πρέπει πάντοτε να επικρατεί όταν έρχεται σε σύγκρουση με τη γενική ευημερία. Αυτή η άποψη είναι που κάνει το δικαίωμα της ίσης μεταχείρισης, ως απόλυτο¹⁴³. Ο Nielsen, από την άλλη πλευρά, διατυπώνει πως το δικαίωμα για ίση μέριμνα αλλά και σεβασμό είναι

¹⁴¹ Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1986

¹⁴² Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, 1977, p.182

¹⁴³ Richard W. Miller, "Rights and Reality", *Philosophical Review*, 90, 1981, p.389

καθαρά τυπικό και καθόλου πραγματοποιήσιμο¹⁴⁴. Το δικαίωμα της πολιτικής κοινότητας να συμπεριφέρεται στα μέλη της σαν να έχουν υποχρεώσεις δεν παρουσιάζεται στα καθήκοντα της δικαιοσύνης ή στις υποχρεώσεις μιας δίκαιης μεταχείρισης που διατηρείται μεταξύ αγνώστων, γεγονός που οι φιλόσοφοι επιδιώκουν να ανακαλύψουν, αλλά βρίσκεται στα πιο παραγωγικά θεμέλια της κοινότητας και στις συνακόλουθές τους υποχρεώσεις¹⁴⁵. Στόχος του Dworkin είναι να παρουσιάσει την κοινότητα ως μια «αδελφότητα», στην οποία θα υπάρχει συνεργασία και δεν θα παρουσιάζεται, συνεπώς, ζήτημα μη ύπαρξης βασικών δικαιωμάτων. Επιδιώκει να αντιμετωπίσει το δίκαιο ως μέσο για την ερμηνεία και την προστασία των δικαιωμάτων. Εμφανίζει, δηλαδή, τον εαυτό του ως «συνταγματικό» φιλόσοφο. Πρόκειται, επομένως, για μια σωστή κατεύθυνση παρόλο που αποδείχτηκε ελλιπής για τα δεδομένα της θεμελίωσης των δικαιωμάτων, καθώς τα δικαιώματα εμφανίζουν στοιχεία, τα οποία δεν καλύπτονται πάντα στο πλαίσιο μιας κοινότητας. Κατά τον Frey η άποψη του Dworkin για τα δικαιώματα έχει αξιωματικό χαρακτήρα, ενώ παράλληλα το επιχείρημά του για το αν είναι θεμελιώδες το δικαίωμα του ίσου σεβασμού και μέριμνας (equal respect and concern) δεν υποστηρίζεται απόλυτα¹⁴⁶. Ο Dworkin θεωρεί πως εάν τεθεί σε ενέργεια το δικαίωμα για ίση μέριμνα και σεβασμό θα επιτευχθούν τα ίδια αποτελέσματα με την περίπτωση που θα εμφανιζόταν μια τροποποιημένη αρχή ωφελιμότητας σύμφωνα με την οποία μόνο «προσωπικές» και όχι «εξωτερικές» επιλογές θα λογαριάζονται στον υπολογισμό για τη λειτουργία της κοινωνικής ευημερίας. Πιστεύει πως το δικαίωμα για ίσο σεβασμό και μέριμνα θεμελιώνεται μόνο με την επιβολή περιορισμών στην ελευθερία της μειοψηφίας, όπου η πλειοψηφία προτείνει ως προσωπική κυρίως επιλογή και όχι εξωτερική. Προσωπική χαρακτηρίζεται η επιλογή, κατά την οποία αναφέρονται οι προτιμήσεις αλλά οι και απολαβές του κάθε ατόμου, ενώ εξωτερική λογίζεται εκείνη που εμφανίζει το άτομο για την εκχώρηση αγαθών και ευκαιριών

¹⁴⁴ Kai Nielsen, "On the very Possibility of a Classless Society (Rawls), Macpherson" and "Revisionist Liberalism", *Political Theory*, 6, 1978, p.197

¹⁴⁵ Ronald Dworkin, *Law's Empire*, ό.π., p.206, 1986

¹⁴⁶ Raymond G. Frey, "Act Utilitarianism, Consequentialism and Moral Rights" in *Utility and Rights*, Raymond G.Frey (ed.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, p.63

στους άλλους¹⁴⁷. Ο Dworkin δε θεωρεί το δικαίωμα στην ίση μεταχείριση σαν ίσο με το δικαίωμα στη ζωή, στην ελευθερία και στην ιδιοκτησία. Εμφανίζεται στα δικαιώματα ως τίτλος μιας οφειλόμενης διαδικασίας, παρουσιάζοντας το θέμα των σχέσεων μεταξύ των ατόμων χωρίς καθοδήγηση από μια θεωρία δικαιωμάτων¹⁴⁸. Αξίζει, τέλος, να σημειωθεί πως ο Dworkin επιδιώκει να τονίσει ιδιαίτερα την αρχή της ισότητας. Μια κυβέρνηση οφείλει να μεταχειρίζεται τους πολίτες της ως ίσους - με ίση μέριμνα και σεβασμό, ενώ παράλληλα υπάρχει η υποχρέωση για μια ουδέτερη ερμηνεία της αρχής της ισότητας. Για να μεταχειριστεί, ωστόσο, μια κυβέρνηση τους πολίτες ως ίσους θα πρέπει να παραμείνει ουδέτερη στην ερώτηση: Ποια είναι η καλύτερη ζωή για τους ανθρώπους να ζήσουν; Σίγουρα δεν πρέπει να ευτελίζουν την αξιοπρέπεια των ατόμων εκμεταλλευόμενοι τακτικές των οποίων η νομιμοποίηση εξαρτάται από την προοπτική μιας καλύτερης αντιμετώπισης της ζωής. Η σκέψη, λοιπόν, των Rawls και Dworkin βρίσκεται σε συνάφεια. Η μέθοδος τους έρχεται να προσφέρει μια εναλλακτική επιλογή της μεθόδου της πλειοψηφίας ως ενός τρόπου προώθησης της κοινωνικής αρμονίας¹⁴⁹. Ωστόσο, μέσω της θεωρίας της δικαιοσύνης ο Rawls δημιουργείται μια θεωρία δικαιωμάτων έχοντας άλλα νομιμοποιητικά πλαίσια.

¹⁴⁷ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, ό.π., p.234

¹⁴⁸ Tibor Machan, "Are there are any Human Rights?", *Personalist*, 59, 1978, p.170

¹⁴⁹ Samuel J.M. Donnelly, "A Theory of Justice, Judicial Methodology and the Constitutionality of Capital Punishment: Rawls, Dworkin and a Theory of Criminal Responsibility", *Syracuse Law Review*, 29, 1978, p.p.1109-1174

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑ ΚΑΙ ΤΟ ΔΙΚΑΙΩΜΑ ΣΤΗΝ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ

2.1 ΤΟ ΔΙΚΑΙΩΜΑ ΣΤΗΝ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ

Το δικαίωμα στην αναπαραγωγή αποτελεί ένα συνταγματικώς κατοχυρωμένο δικαίωμα, το οποίο αφορά την ειδικότερη έκφραση της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας και προστατεύεται **στο άρθρο 5 παρ.1 του Συντάγματος**¹⁵⁰. Με τον όρο προσωπικότητα εννοούμε το σύνολο των ιδιοτήτων αλλά και ικανοτήτων, οι οποίες προκύπτουν από την υπόσταση του ανθρώπου ως συνειδητού όντος και οι οποίες παράλληλα εξαστομικεύουν ένα συγκεκριμένο πρόσωπο. Η συγκεκριμένη έννοια μέσα από το **άρθρο 5, παρ. 1 του Συντάγματος** έχει χαρακτήρα ευρύτερο της ικανότητας να είναι ο οποιοσδήποτε υποκείμενο δικαιωμάτων και υποχρεώσεων και προϋποτίθεται για τον καθένα¹⁵¹. Το ιδιαίτερο αυτό δικαίωμα κατοχυρώνει τη δυνατότητα αυτοδιάθεσης και αυτοκαθορισμού του ατόμου μέσω, φυσικά, της ελευθερίας του να μπορεί να διαμορφώνει τη ζωή του σύμφωνα με τις φυσικές του αντιλήψεις και δυνατότητες. Το άτομο, επομένως, αναπτύσσει και ολοκληρώνει την προσωπικότητά του με την απόκτηση απογόνων. Παρ' όλαυτα, το ερώτημα που θα μπορούσε να υπάρξει είναι κατά πόσο **με το άρθρο 5, παρ. 1** του Συντάγματος προστατεύεται όχι μόνο η φυσική αλλά και η τεχνητή αναπαραγωγή. Η προστασία

¹⁵⁰ Έφη Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Οικογενειακό Δίκαιο, Η ειδική ελληνική νομοθεσία: Νόμοι 3089/2002 και 3305/2005*, 2^η έκδοση, Εκδόσεις Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, 2005 σ.8 επ., Θανάσης Παπαχρίστου, *Εγχειρίδιο Οικογενειακού Δικαίου*, 3^η έκδοση, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 2005, σ.215, Ισμήνη Κριάρη-Κατράνη, *Βιοιατρικές εξελίξεις και συνταγματικό δίκαιο, Συνταγματικά θέματα σχετικά με τις μεθόδους της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής και τις εφαρμογές της γενετικής*, Εκδόσεις Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, 1994, σ.68 επ., Αναστάσιος Μαρίνος, «Γενετική Μηχανική και δίκαιο», *Ελληνική Δικαιοσύνη*, 2003, σ.1231, Ιωάννης Σπυριδάκης, *Η νέα ρύθμιση της τεχνητής γονιμοποίησης και της συγγένειας*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή, 2003, σ.σ.6-7, Αθηνά Κοτζάμπαση, «Το δικαίωμα στην αναπαραγωγή-Ανάμεσα στην ελευθερία της φυσικής αναπαραγωγής και το νομοθετημένο δικαίωμα της τεχνητής αναπαραγωγής», στο *Απόψεις και ιδέες σε ερμηνευτικά ζητήματα του αστικού δικαίου*, Αθηνά Κοτζάμπαση, City Publish, Θεσσαλονίκη, 2006, σ.395, Αλεξάνδρα Βάρκα-Αδάμη, «Ο ν.3089/2002 για την ιατρική υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή, Μια πρώτη προσέγγιση», *Ελληνική Δικαιοσύνη*, 44, 2003, σ.1511

¹⁵¹ Κώστας Χρυσόγονος, *Ατομικά και Κοινωνικά Δικαιώματα*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή, 2002, σ.178

του συγκεκριμένου άρθρου καλύπτει και τις δυο περιπτώσεις αναπαραγωγής¹⁵². Κατ' αυτή την άποψη, λοιπόν, η υποβοηθούμενη αναπαραγωγή προστατεύεται, χωρίς ωστόσο να είναι απόλυτη αλλά κατά βάση σχετική. Ο περιορισμός του δικαιώματος της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας προκύπτει από το Σύνταγμα και το εν λόγω άρθρο, στο οποίο κατοχυρώνεται η συγκεκριμένη ελευθερία υπό την προϋπόθεση πως δεν προσβάλλονται τα δικαιώματα των υπολοίπων ανθρώπων κι ούτε παραβιάζονται το Σύνταγμα και τα χρηστά ήθη. Η συγκεκριμένη μέθοδος υπόκειται, ωστόσο, και σε κάποιους περιορισμούς, οι οποίοι έχουν ως βάση τους περιορισμούς που θέτει το Σύνταγμα στο κατοχυρωμένο δικαίωμα απόκτησης απογόνων. Στο **άρθρο 1455, παρ.1 ΑΚ**, τίθεται ο πρώτος περιορισμός της ιατρικής αναγκαιότητας και ορίζεται πως η τεχνητή γονιμοποίηση επιτρέπεται μόνο σε περιπτώσεις που υφίσταται ζήτημα αδυναμίας απόκτησης τέκνων με φυσικό τρόπο, όπως η στειρότητα ή αποφυγή μετάδοσης στο τέκνο κάποιας σοβαρής ασθένειας και έχει τεθεί προκειμένου να εξασφαλισθεί η μη αντίθεση της μεθόδου στα χρηστά ήθη¹⁵³. Στόχος του συγκεκριμένου περιορισμού είναι η αποφυγή της οποιασδήποτε πρακτικής επιλογής της συγκεκριμένης μεθόδου χωρίς να υφίσταται θέμα υγείας και να αντίκειται στα χρηστά ήθη. Το **άρθρο 1455, παρ.1, εδ.2 ΑΚ**, παρουσιάζει, ωστόσο, και έναν δεύτερο περιορισμό και ο οποίος αφορά την ηλικία των ενδιαφερομένων να αποκτήσουν τέκνο. Ο νομοθέτης φρόντισε να ορίσει πως η υποβοήθηση θα είναι επιτρεπτή μέχρι την ηλικία φυσικής ικανότητας για αναπαραγωγή. Στην περίπτωση, επομένως, της γυναίκας επιτρεπτή ηλικία νοείται το πεντηκοστό έτος. Υπάρχει, βέβαια, και η εξαίρεση των ανηλίκων ατόμων που επιτρέπεται να καταφεύγουν σε συγκεκριμένες μεθόδους μόνο εφόσον τίθεται ζήτημα σοβαρού νοσήματος που θα μπορούσε να ελλοχεύσει κίνδυνο μελλοντικής

¹⁵² Έφη Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Οικογενειακό Δίκαιο, Η ειδική ελληνική νομοθεσία: Νόμοι 3089/2002 και 3305/2005*, ό.π., σ.9, Ισμήνη Κριάρη-Κατράνη, *Βιοιατρικές εξελίξεις και συναταγματικό δίκαιο, Συνταγματικά θέματα σχετικά με τις μεθόδους της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής και τις εφαρμογές της γενετικής*, ό.π., σ.72

¹⁵³ Τάκης Βιδάλης, *Ζωή χωρίς πρόσωπο: Το Σύνταγμα και η χρήση του γενετικού υλικού*, επιμέλεια Γιώργος Παπαδημητρίου, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 1999, σ.98 επ., ο οποία δέχεται ότι δεν υπάρχει αντίθεση στα χρηστά ήθη αν η τεχνητή γονιμοποίηση διενεργείται χωρίς να υπάρχει ιατρική αναγκαιότητα.

στεριρότητας¹⁵⁴. Η ύπαρξη διαφορετικών ηλικιών ορίων μεταξύ ανδρών και γυναικών δεν αντίκειται στις διατάξεις για την ισότητα μεταξύ των δύο φύλων (**άρθρο 4, παρ.2 Σ**), καθώς ανταποκρίνεται στην ίδια τη φύση. Η ικανότητα της γυναίκας για τεκνοποίηση έχει περιορισμένα χρονικά όρια, γεγονός που δεν συμβαίνει στην περίπτωση των ανδρών. Ο περιορισμός, επομένως, του δικαιώματος αναπαραγωγής έχει ως νομική βάση τον συνταγματικό περιορισμό της προστασίας των δικαιωμάτων του τέκνου που πρόκειται να γεννηθεί και έχοντας ως γνώμονα το συμφέρον του, τίθενται ηλικιακοί φραγμοί στους μελλοντικούς γονείς. Είναι αντίθετο με το συμφέρον του παιδιού να έρθει στον κόσμο και να ανατραφεί από ηλικιωμένους γονείς¹⁵⁵. Τα συγκεκριμένα ηλικιακά όρια, ωστόσο, δεν παρουσιάζουν την ίδια αυστηρότητα με την περίπτωση της υιοθεσίας (**άρθρα 1543, 1544 ΑΚ**) και τα οποία αφορούν μόνο τη μητέρα κατ' αναλογία της φυσικής ικανότητας αναπαραγωγής. Η συγκεκριμένη ρύθμιση μας δίνει την εντύπωση πως ο νομοθέτης φρόντισε να ληφθεί υπ' όψιν το δικαίωμα των ατόμων στην αναπαραγωγή σε συνδυασμό πάντα με το συμφέρον του παιδιού. Επίσης, από τη στιγμή που δεν τίθεται περιορισμός στην ηλικία φυσικής αναπαραγωγής του άνδρα, κατ' αντίστοιχο τρόπο δεν θα μπορούσε να τεθεί περιορισμός και στην τεχνητή. Δίνει, επομένως, τη δυνατότητα στους μελλοντικούς γονείς να αποκτήσουν ένα υγιές τέκνο, όπως και στην περίπτωση της φυσικής αναπαραγωγής¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Το γεγονός ότι ο νομοθέτης θέτει και κατώτερα ηλικιακά όρια για την υποβοηθούμενη αναπαραγωγή αν και στη φυσική αναπαραγωγή δεν υπάρχουν τέτοια, δεν έρχεται σε αντίθεση με το συνταγματικά κατοχυρωμένο δικαίωμα ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας, καθώς η ρύθμιση επιβάλλεται προφανώς από «κοινωνικούς λόγους» που έχουν να κάνουν με την πνευματική, ψυχική και κοινωνική ωριμότητα των ενδιαφερομένων. Ακόμα και όταν πρόκειται για έγγαμους ανήλικους, σπάνια θα ενδιαφέρονται να αποκτήσουν αμέσως παιδιά και μπορούν ασφαλώς να περιμένουν μέχρι την ενηλικίωσή τους.

¹⁵⁵ Έφη Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Οικογενειακό Δίκαιο, Η ειδική ελληνική νομοθεσία: Νόμοι 3089/2002 και 3305/2005*, ό.π., σ.12 επ., Τάκης Βιδάλης, *Ζωή χωρίς πρόσωπο: Το Σύνταγμα και η χρήση του γενετικού υλικού*, ό.π., σ.110 επ.

¹⁵⁶ Η συγκεκριμένη νομοθετική επιλογή, έχει δεχτεί επικρίσεις. Έχει υποστηριχθεί ότι θα ήταν σκόπιμο να τεθούν χρονικοί περιορισμοί και για τον άνδρα που συμμετέχει στη διαδικασία της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής. μπορεί τέτοιοι περιορισμοί να μην υπάρχουν βιολογικά στη φυσική αναπαραγωγή, όμως στην περίπτωση της τεχνητής αναπαραγωγής, οφείλει να υπερτερεί το συμφέρον του τέκνου και να περιορίζεται το δικαίωμα στην αναπαραγωγή, βλ. Έφη Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Οικογενειακό Δίκαιο, Η ειδική ελληνική νομοθεσία: Νόμοι 3089/2002 και 3305/2005*, ό.π., σ.σ.15-16 καθώς και την Έκθεση για το ν. 3305 του Επιστημονικού Συμβουλίου της Βουλής των Ελλήνων (εισήγηση Στέφανος Κουτσουμπίνης), στο II (άρ. 4 παρ.1)

Η ανθρώπινη αξία, από την άλλη πλευρά, προστατεύεται από το **άρθρο 2, παρ.1 του Σ** και το οποίο αφορά την απαγόρευση της επιλογής φύλου (**άρθρο 1455, παρ.1, εδ.2 ΑΚ**) και την απαγόρευση της αναπαραγωγικής κλωνοποίησης (**άρθρο 1455, παρ.1, εδ.2 ΑΚ**)¹⁵⁷. Σύμφωνα με την άποψη πολλών συνταγματολόγων¹⁵⁸ η επιλογή του φύλου αποτελεί έναν απαράδεκτο ετεροκαθορισμό και ο οποίος θα επηρεάσει σημαντικά τη μελλοντική ζωή του τέκνου, καθώς το ίδιο δεν θα έχει καν ερωτηθεί. Έρχεται σε αντίθεση, μάλιστα, με το **άρθρο 2, παρ. 1 Σ**, σύμφωνα με το οποίο προστατεύεται η αγέννητη ζωή καθώς έχει μια εν δυνάμει ανθρώπινη αξία¹⁵⁹. Η προεπιλογή φύλου, μάλιστα, χαρακτηρίζεται ως ανεπίτρεπτη και από το **άρθρο 14 της Σύμβασης του Οβιέδο**, εκτός εάν τίθεται ζήτημα σοβαρής κληρονομικής ασθένειας, η οποία πλήττει συγκεκριμένο φύλο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα θεωρείται η περίπτωση της αρρώστιας Duchenne, η οποία μεταβιβάζεται από μητέρα στους γιούς της και προκαλεί μυϊκή ατροφία. Με το αντίστοιχο σκεπτικό και βασιζόμενοι στη συνταγματική διάταξη (**άρθρο 2, παρ.1 Σ**) της προστασίας της αξίας του ανθρώπου απαγορεύεται και η μέθοδος της αναπαραγωγικής κλωνοποίησης. Η συγκεκριμένη μέθοδος θίγει την αξία της διαφορετικότητας και αποτελεί ετεροκαθορισμό. Η μοναδικότητα αλλά και η ιδιαίτερη αξία της ανθρώπινης ύπαρξης αναιρείται μέσω της προαποφασιζόμενης δημιουργίας ανθρώπινων όντων χωρίς ξεχωριστά εξωτερικά χαρακτηριστικά αλλά αντιθέτως απόλυτα όμοια¹⁶⁰. Στο Πρωτόκολλο της Σύμβασης του Οβιέδο απαγορεύεται η δημιουργία ανθρώπινων όντων, τα οποία είναι γενετικά όμοια με άλλα ζωντανά ή νεκρά¹⁶¹. Σύμφωνα, λοιπόν,

¹⁵⁷ Έφη Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Οικογενειακό Δίκαιο, Η ειδική ελληνική νομοθεσία: Νόμοι 3089/2002 και 3305/2005*, ό.π., σ.18 επ.

¹⁵⁸ Τάκης Βιδάλης, *Ζωή χωρίς πρόσωπο: Το Σύνταγμα και η χρήση του γενετικού υλικού*, ό.π., σ.138 επ., σύμφωνα με την οποία, από την απαγόρευση επιλογής φύλου συνάγεται και η απαγόρευση επιλογής και άλλων βιολογικών χαρακτηριστικών, όπως ύψος, χρώμα ματιών κ.ά., διότι και αυτή η επιλογή προσκρούει στο άρθρο 2 παρ. 1 Σ και προσβάλλει την προσωπική αυτονομία στο μέτρο που καταλήγει στη διαμόρφωση ενός ανθρώπου που θα γεννηθεί με το πρότυπο ενός «άλλου».

¹⁵⁹ Κώστας Χρυσόγονος, *Ατομικά και Κοινωνικά Δικαιώματα*, ό.π., σ.115.

¹⁶⁰ Κώστας Χρυσόγονος, *Ατομικά και Κοινωνικά Δικαιώματα*, ό.π., σ.116.

¹⁶¹ Εκφράζονται αμφιβολίες για το αν το Πρόσθετο Πρωτόκολλο της Σύμβασης του Οβιέδο αναφέρεται και στη θεραπευτική κλωνοποίηση ή μόνο στην αναπαραγωγική. Στην Αιτιολογική Έκθεση του Πρωτοκόλλου (σημεία 2 και 4), υποστηρίζεται ότι η θεραπευτική κλωνοποίηση εξαιρείται της απαγόρευσης. Ούτε ο έλληνας νομοθέτης έχει απαγορεύσει τη θεραπευτική

με όλα τα παραπάνω δεν είναι αναντίρρητη η άποψη πως η υποβοηθούμενη αναπαραγωγή είναι μια εκδήλωση της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας και η οποία προστατεύεται από το άρθρο 5, παρ.1 Σ¹⁶². Οι όποιες επιφυλάξεις¹⁶³ έχουν αναφερθεί οφείλονται στην άποψη πως οι διάφοροι περιορισμοί του δικαιώματος στην αναπαραγωγή δεν δικαιολογούνται από τη στιγμή που υπάρχει ένα ενιαίο δικαίωμα στη φυσική αλλά και την τεχνητή αναπαραγωγή. Ειδικότερα, το δικαίωμα της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας υπόκειται σε περιορισμούς, που ορίζονται από το ίδιο το Σύνταγμα, τα δικαιώματα των άλλων και τα χρηστά ήθη. Κατ' αυτή, επομένως, την άποψη δεν μπορούν να δικαιολογηθούν οι όποιοι περιορισμοί ως προς τα ηλικιακά όρια αλλά και την ιατρική αναγκαιότητα. Αρχικά, αμφισβητείται το γεγονός ότι η θέσπιση των ηλικιακών ορίων έχει ως στόχο το συμφέρον του παιδιού καθώς θα μπορούσε κάποιος να διερωτηθεί πώς είναι δυνατόν ένα παιδί να προστατευθεί με το σκεπτικό ότι θα ήταν προτιμότερο να μην γεννηθεί. Κατ' αντιστοιχία με αυτό και η περίπτωση του περιορισμού της ιατρικής αναγκαιότητας δε φαίνεται να συνάδει με βάση τα χρηστά ήθη¹⁶⁴. Μια τέτοιου είδους, ωστόσο, θεώρηση της σημερινής κοινωνικής ηθικής θα μπορούσε να χαρακτηριστεί αναχρονιστική με ορθότερη την αντίθετη άποψη. Αξίζει να σημειωθεί, άλλωστε, πως μια μη θεραπευτική ιατρική πράξη δεν αντίκειται στα χρηστά ήθη εξ

κλωνοποίηση, δεδομένου ότι ενδέχεται να έχει ευεργετικά αποτελέσματα για την ανθρωπότητα. Απαγόρευση κάθε μορφής κλωνοποίησης προβλέπει η Διακήρυξη GA/10333/8.3.2005 του ΟΗΕ, βλ. Κατερίνα Φουντεδάκη, *Ανθρώπινη αναπαραγωγή και αστική ιατρική ευθύνη*, Εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα, 2007, σ.206 με περαιτέρω παραπομπές

¹⁶² Τάκης Βιδάλης, *Ζωή χωρίς πρόσωπο*, ό.π., σ.92 επ., ο οποίος υποστηρίζει ότι το δικαίωμα στην αναπαραγωγή κατοχυρώνεται στο άρθρο 9 παρ. 1 εδ. 2 Σ για το απαραβίαστο της ιδιωτικής και οικογενειακής ζωής, βλ. Αντώνης Μανιτάκης, «Η νομοθετική απαγόρευση της κλωνοποίησης και το δικαίωμα στην αναπαραγωγή», στο *Τεχνητή Γονιμοποίηση και γενετική τεχνολογία: Η ηθικο-νομική διάσταση*, *Εταιρία Νομικών Βορείου Ελλάδος*, 48, Εκδόσεις Σάκκουλα, 2003, σ.55, ο οποίος υποστηρίζει ότι προστατεύεται από το δικαίωμα στην προσωπική ελευθερία, βλ. Κώστας Χρυσόγονος, «Το ελληνικό Σύνταγμα και η οικογένεια», *Ελληνική Δικαιοσύνη*, 1997, 738, ο οποίος υποστηρίζει ότι προστατεύεται από το άρθρο 21 παρ. 1 Σ για την προστασία της μητρότητας, της οικογένειας και της παιδικής ηλικίας.

¹⁶³ Κατερίνα Φουντεδάκη, *Ανθρώπινη Αναπαραγωγή και αστική ιατρική ευθύνη*, Εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα, 2007, σ.152 επ.

¹⁶⁴ Αντίθεση στα χρηστά ήθη θα είχαμε για παράδειγμα στην περίπτωση συμμετοχής τρίτων προσώπων στην υποβοηθούμενη αναπαραγωγή (τρίτος δότης γενετικού υλικού, παρένθετη μητέρα) με οικονομικό αντάλλαγμα).

ορισμού, απεναντίας νομιμοποιείται αφού συναινεί το πρόσωπο που υποβάλλεται σε αυτήν¹⁶⁵. Η συγκεκριμένη θεώρηση εντάσσει στο **άρθρο 5, παρ.1 Σ** μόνο το δικαίωμα στη φυσική αναπαραγωγή καθώς υπάρχουν εμπλεκόμενα πρόσωπα, τα οποία αποκτούν παιδί μέσω της μεθόδου της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής χωρίς, ωστόσο, να προσφέρουν το γενετικό τους υλικό με αποτέλεσμα να μην ικανοποιείται κανένα δικό τους δικαίωμα στην αναπαραγωγή, όπως αυτό ερμηνεύεται από **άρθρο 5, παρ.1 Σ**. Στην περίπτωση, παραδείγματος χάρι, της ετερόλογης γονιμοποίησης ο γονέας που δεν παρέχει το γενετικό του υλικό δεν αποκτά βιολογικό απόγονο, παρά μόνο τη νομική ιδιότητα του γονέα. Με άλλα λόγια, δεν υφίσταται δικαίωμα στην αναπαραγωγή αλλά δικαίωμα του γονέα να συνδεθεί με τη νομική σχέση της συγγένειας με τον απόγονό του αλλά και την απουσία ικανότητας αναπαραγωγής, η οποία οδηγεί στην αναγνώριση του δικαιώματος να προσφεύγει στην ιατρική επιστήμη προκειμένου να αντιμετωπίζεται το όποιο πρόβλημα.

Η μέθοδος της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής, ως θεραπευτικής πράξης, κατοχυρώνεται πλήρως στα **άρθρα 5 παρ.1, 5 παρ.5** (προστασία της υγείας και της γενετικής ταυτότητας) και **21 παρ.1 Σ** (προστασία της οικογένειας, μητρότητας και παιδικής ηλικίας). Αν, επομένως, εκλαμβάνεται η μέθοδος της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής ως θεραπευτική πράξη, τότε θα μπορούσε να θεωρηθεί απόλυτα δικαιολογημένος όχι μόνο ο περιορισμός της ιατρικής αναγκαιότητας αλλά και αυτός των ηλικιακών ορίων. Η προσφυγή στη συγκεκριμένη μέθοδο κρίνεται επιτρεπτή μόνο στην περίπτωση που υφίσταται αδυναμία φυσικής αναπαραγωγής και μόνο φυσικά εντός των επιτρεπτών ηλικιακών ορίων. Κρίνεται δε, ορθό να αναφερθεί πως μετά τα επιτρεπόμενα ηλικιακά όρια η αδυναμία απόκτησης απογόνων δεν αποτελεί ένα ουσιαστικό πρόβλημα υγείας αλλά μια συγκεκριμένη βιολογική πραγματικότητα του ανθρώπου. Αξίζει, ωστόσο, να σημειωθεί πως στις περιπτώσεις που οι μέθοδοι της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής δεν είναι θεραπευτικές κι ούτε συντρέχει κάποιο ζήτημα ιατρικής αναγκαιότητας δεν αντιμετωπίζονται όπως οποιαδήποτε άλλη μη θεραπευτική ιατρική πράξη. Είναι γεγονός πως δεν ανήκουν στο προαναφερόμενο συνταγματικό πλαίσιο προστασίας και αποτελούν μια αποκλειστική εκδήλωση της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας. Ειδικότερα, ο νομοθέτης έχει τη δυνατότητα να τις περιορίσει, να τις επιτρέψει ή κι ακόμα να τις απαγορεύσει. Με

¹⁶⁵ Κατερίνα Φουντεδάκη, *Ανθρώπινη Αναπαραγωγή και αστική ιατρική ευθύνη*, ό.π., σ.153, σημ.11 με περαιτέρω παραπομπές

αυτό τον τρόπο, θα μπορεί να σταθμίσει από την μια πλευρά τα συμφέροντα του τέκνου που θα γεννηθεί αλλά και από την άλλη το δικαίωμα απόκτησης απογόνων ως μια εκδήλωση της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας. Όσον αφορά το ελληνικό δίκαιο, η επιλογή να απαγορευθεί η μη θεραπευτική υποβοηθούμενη αναπαραγωγή (**άρθρα 1455, 1457, 1458 ΑΚ** και **άρθρο 4, παρ.1 ν.3305/2005**) είναι ένας απόλυτα αποδεκτός συνταγματικά περιορισμός του δικαιώματος προσφυγής στην υποβοηθούμενη αναπαραγωγή.

2.2 ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑ

Το δικαίωμα στην αναπαραγωγή κατοχυρώνεται συνταγματικά με το **άρθρο 5 παρ.1 Σ.** για την ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας¹⁶⁶, παραχωρώντας τη δυνατότητα στον οποιοδήποτε να αποφασίζει για την απόκτηση ή μη απογόνων, αρκεί φυσικά να μη προσβάλει το Σύνταγμα και τα χρηστά ήθη και να μη προσκρούει στα δικαιώματα των άλλων. Η συνταγματική, ωστόσο, κατοχύρωση του δικαιώματος αυτού εμφανίζεται και στο **άρθρο 9 παρ.1 Σ.** σύμφωνα με το οποίο κατοχυρώνεται και η ιδιωτική ζωή¹⁶⁷. Η τεκνοποιία, ωστόσο, δεν πρέπει να συγχέεται με άλλου είδους δραστηριότητες, όπως το δικαίωμα στην προσωπικότητα καθώς η ιδιωτική σφαίρα του ανθρώπου περιλαμβάνει και τον έλεγχο των σωματικών λειτουργιών του, στις οποίες βρίσκεται και η τεκνοποιία. Αυτό, όμως, που απασχολεί τους νομοθέτες είναι η φύση της τεχνητής γονιμοποίησης και ο θεραπευτικός της ρόλος, ώστε να επιτρέπεται η συναίνεση στην ιατρική επέμβαση. Κάποιοι υποστηρίζουν πως πρόκειται για θεραπευτική μέθοδο, αφού αποτελεί τρόπο αντιμετώπισης της στειρότητας¹⁶⁸, ενώ άλλοι μιλούν για μέθοδο ιατροβιοτεχνική¹⁶⁹. Ειδικότερα, αναφέρουν πως η ετερόλογη γονιμοποίηση δεν έρχεται να αντιμετωπίσει τη στειρότητα καθώς πρόκειται για πρόβλημα που παραμένει¹⁷⁰. Ωστόσο, δε παύει να ισχύει και το γεγονός πως η ετερόλογη σπερματέγχυση καθίσταται αυτομάτως θεραπευτική, αφού το ζευγάρι που πάσχει από στειρότητα είναι «ασθενής».

Παρ' όλα αυτά, ακόμα κι αν η τεχνητή γονιμοποίηση λειτουργεί θεραπευτικά, δε θα πρέπει να προσβάλει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Δικαίωμα το οποίο προστατεύεται από το Σύνταγμα και το **άρθρο 2 παρ.1.**, παράλληλα με το **άρθρο 16**

¹⁶⁶ Μαριάνος Καράσης, *Βιοηθική και Βιονομία στην ελληνική έννομη τάξη*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 2006, σ.123 και Θανάσης Παπαχρίστου, *Εγχειρίδιο Οικογενειακού Δικαίου*, ό.π., σ.215

¹⁶⁷ Τάκης Βιδάλης, *Ζωή χωρίς πρόσωπο: Το Σύνταγμα και η χρήση του ανθρώπινου γενετικού υλικού*, ό.π., σ.92 επ.

¹⁶⁸ Αντώνιος Κουτσελίνης και Μανώλης Μιχαλοδημητράκης, «Σκέψεις και νεώτερες απόψεις για τη τεχνητή γονιμοποίηση», *Ποινικά Χρονικά*, 30, 1980, σ.306

¹⁶⁹ Ισμήνη Ανδρουλιδάκη-Δημητριάδη, *Η υποχρέωση ενημέρωσης του ασθενούς (συμβολή στη διακρίβωση της ιατρικής αστικής ευθύνης)*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 1993, σ.435.

¹⁷⁰ Κώστας Καραγεώργος, *Η Ποινική εκτίμηση των ιατροχειρουργικών επεμβάσεων*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 1996, σ.σ.173-174

παρ.1 Σ, που κατοχυρώνει την ελευθερία στην έρευνα. Ωστόσο, αυτό δε σημαίνει πως ο ερευνητής μπορεί να εφαρμόσει στο όνομα της ελευθερίας της έρευνας μεθόδους που προσβάλλουν την ανθρώπινη αξιοπρέπεια¹⁷¹, αφού άλλωστε πρόκειται για ένα άρθρο, το οποίο ρυθμίζει θέματα ερευνών, που ανταποκρίνονται στους καθιερωμένους κανόνες δεοντολογίας¹⁷². Σημαντική, ωστόσο, προϋπόθεση για ασφαλή απάντηση σε τέτοιου είδους θέματα είναι η εκτενέστερη ερμηνεία του όρου «ανθρώπινη αξιοπρέπεια» και ο διαχωρισμός της από τον όρο «αξία του ανθρώπου». Ο Έλληνας νομοθέτης έχει φροντίσει να χρησιμοποιήσει τον όρο «αξία του ανθρώπου» σε αντίθεση με τον Γερμανό που χρησιμοποιεί τον όρο «αξιοπρέπεια»¹⁷³. Με τον όρο αξία εννοούμε όλες τις ιδιότητες της ανθρώπινης φύσεως ως είδος αλλά και των χαρακτηριστικών που συνδέονται με την ανθρώπινη ζωή και την προσωπικότητα του ανθρώπου. Κατά αυτή την άποψη, λοιπόν, το γονιμοποιημένο ωάριο προστατεύεται από το **άρθρο 2 παρ.1 Σ**. κάτι που ισχύει και για τις περιπτώσεις κατά τις οποίες ταυτίζεται η αξία του ανθρώπου με την ανθρώπινη αξιοπρέπεια με την προϋπόθεση, ότι καταφεύγουν σε άλλου είδους επιχειρήματα. Είναι γεγονός πως κάποιες από τις μεθόδους της τεχνητής αναπαραγωγής βλάπτουν την αξιοπρέπεια της ανθρωπότητας από τη στιγμή που αναγνωρίζονται τα λεγόμενα βιολογικά δικαιώματα, που έχουν εξελιχθεί εξαιτίας της ανάπτυξης της γενετικής τεχνολογίας. Παρ' όλα αυτά, στον αντίποδα βρίσκεται η άποψη ότι η προσβολή της αξιοπρέπειας της ανθρωπότητας θα πρέπει να γενικεύει την αξιοπρέπεια του καθενός και όχι να την αντικαθιστά, ενώ παράλληλα υπάρχει πάντα ο κίνδυνος να προστατεύονται αόριστες και ασαφείς ιδέες και όχι ο άνθρωπος¹⁷⁴.

Ένας άλλος τρόπος προστασίας του εμβρύου και σύμφωνα με την ανθρώπινη αξιοπρέπεια είναι η θεώρησή του ως έναν φορέα ανθρώπινης αξιοπρέπειας από τη

¹⁷¹ Πρόδρομος Δ. Δάγτογλου, *Συνταγματικό Δίκαιο: Ατομικά Δικαιώματα*, τόμος Α', Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 2005, σ.753

¹⁷² Τάκης Βιδάλης, *Ζωή χωρίς πρόσωπο: Το Σύνταγμα και η χρήση του ανθρώπινου γενετικού υλικού*, ο.π., σ.σ.137-138

¹⁷³ Μαριάνος Καράσης, *Βιοηθική και Βιονομία στην ελληνική έννομη τάξη*, ο.π., σ.σ.165-166

¹⁷⁴ Ulfrid Neumann, *Η Ποινική προστασία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας*, επιμέλεια Ιωάννης Μανωλεδάκης και Cornelius Prittwitz, Εκδόσεις Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, 1995, σ.64 και Ελισσάβετ Συμεωνίδου-Καστανίδου, «Γενετική Τεχνολογία και Ποινικό Δίκαιο», *Ποινική Δικαιοσύνη*, 10, 2002, σ.1063

σκοπία του προσώπου στο status ante natum¹⁷⁵. Ωστόσο, ακόμα και αυτή η άποψη δε δύναται να προσφέρει προστασία στο γονιμοποιημένο ωάριο, αφού ισχύει υπό την αίρεση ότι αυτό θα γεννηθεί ζωντανό. Όταν, λοιπόν, το έμβρυο καταστρέφεται είτε επειδή ύστερα από το προεμφυτευτικό έλεγχο δε κρίθηκε ποιοτικά κατάλληλο να γεννηθεί, είτε στα πλαίσια κάποιας έρευνας, τότε δεν προστατεύεται αφού εκ των πραγμάτων δε θα οδηγηθεί σε ανθρώπινο όν. Για να μπορέσει, επομένως, να προστατευθεί αποτελεσματικά το γονιμοποιημένο ωάριο, θα πρέπει να αναγνωρισθεί στο ίδιο το έμβρυο η ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Σύμφωνα με τη γερμανική νομολογία ανθρώπινη αξιοπρέπεια έχει κάθε ανθρώπινος οργανισμός ακόμα κι αν δεν έχει γεννηθεί. Δεν είναι λίγοι μάλιστα εκείνοι που υποστηρίζουν ότι η προστασία ξεκινά από τη σύλληψη και όχι από την κυοφορία¹⁷⁶. Αξίζει, βέβαια, εδώ να σημειωθεί πως το γονιμοποιημένο ωάριο δε δύναται να αντιμετωπισθεί κατά τον ίδιο τρόπο με τον ολοκληρωμένο άνθρωπο κι ούτε να προστατεύεται με απόλυτο τρόπο, αφού κάτι τέτοιο θα οδηγούσε στον κίνδυνο ελαστικοποίησης της προστασίας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας του γεννημένου ανθρώπου¹⁷⁷. Οφείλουμε, ωστόσο, να αναφέρουμε πως στο γονιμοποιημένο ωάριο δεν αναγνωρίζεται ανθρώπινη αξιοπρέπεια από τη στιγμή που δε θεωρείται ζωντανό όν. Ας μη ξεχνάμε, άλλωστε, πως αν αντιμετωπιζόταν ως προστατευόμενο, δε θα επιτρεπόταν η καταστροφή, δωρεά ή η οποιαδήποτε έρευνα σε αυτό. Το ζυγωτό αποτελεί τμήμα της αξιοπρέπειας των γεννητόρων του και δε μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο εμπορικής συναλλαγής, γι' αυτό και οφείλουμε να μην αγνοήσουμε ορισμένες από τις μεθόδους της τεχνητής γονιμοποίησης που θέτουν θέμα προσβολής της αξιοπρέπειας του εμβρύου και των γεννητόρων του¹⁷⁸.

Σύμφωνα με την εισηγητική έκθεση της Σύμβασης για τα ανθρώπινα δικαιώματα και τη βιοϊατρική το ανθρώπινο ον συνδέεται με την προστασία της

¹⁷⁵ Ulfrid Neumann, *Η Ποινική προστασία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας*, ό.π., σ.66

¹⁷⁶ Ulfrid Neumann, *Η Ποινική προστασία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας*, ό.π., σ.66

¹⁷⁷ Ελισσάβετ Συμεωνίδου-Καστανίδου, «Γενετική Τεχνολογία και Ποινικό Δίκαιο», *Ποινική Δικαιοσύνη*, 10, 2002, σ.1064

¹⁷⁸ **Άρθρο 1** Σύμβασης Συμβουλίου της Ευρώπης για τα ανθρώπινα δικαιώματα και τη Βιοϊατρική: «*Τα συμβαλλόμενα μέρη θα προστατεύουν την αξιοπρέπεια και την ταυτότητα κάθε ανθρώπινου όντος και θα εγγυώνται το σεβασμό της ακεραιότητας και των λοιπών δικαιωμάτων και θεμελιωδών ελευθεριών κάθε ανθρώπινου όντος χωρίς διάκριση, σε σχέση με την εφαρμογή της Βιολογίας και της Ιατρικής*»

ανθρώπινης αξίας και η οποία ισχύει από τη στιγμή της έναρξης της ζωής. Η έναρξη, ωστόσο, του ανθρώπινου όντος δεν έχει αποσαφηνιστεί στη Σύμβαση, εξαιτίας της διαφορετικής αντιμετώπισης από τις νομοθεσίες των διαφόρων κρατών. Παρ' όλα αυτά, προκύπτει¹⁷⁹ ότι πρόκειται για πράγμα με ένα ιδιαίτερο καθεστώς νομοθεσίας¹⁸⁰. Η παρένθετη μητρότητα αποτελεί μια αμφισβητούμενη μέθοδο ως προς την προσβολή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, τόσο της παρένθετης μητέρας όσο και του παιδιού, που θα γεννηθεί από αυτή. Η μέθοδος αυτή επιτρέπεται στην Ελλάδα υπό διάφορες προϋποθέσεις, ενώ κυριότερη από αυτές η προέλευση των ωαρίων, αφού δεν επιτρέπεται να αποτελούν γενετικό υλικό της κυοφόρου. Εντούτοις, δε πρόκειται για μια απλή περίπτωση καθώς δεν είναι εύκολο η γυναίκα να υπόκειται σωματικές και ψυχικές διαταραχές χωρίς κάποια ανταλλάγματα (π.χ. οικονομικά), εκτός αν η κυοφόρος είναι στενή συγγενής της μητέρας που επιθυμεί το παιδί. Είναι εμφανές, λοιπόν, ο κίνδυνος εκμετάλλευσης της γυναίκας αλλά και η καταστρατήγηση της ανθρώπινης αξιοπρέπειάς της, καθώς μέσω της συγκεκριμένης μεθόδου το γυναικείο σώμα μετατρέπεται σε γονιμοποιητική μηχανή αλλά και σε ένα μέσο για την ικανοποίηση του ζευγαριού να αποκτήσει παιδί¹⁸¹. Το ζήτημα, επομένως, που τίθεται εδώ είναι κατά πόσο επιτρέπεται από την αρχή της αναλογικότητας η καταστρατήγηση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας για χάρη του δικαιώματος αναπαραγωγής. Ωστόσο, υπάρχει και η περίπτωση κατά την οποία το παιδί αντιμετωπίζεται ως ένα αντικείμενο παραγγελίας μεταξύ φέρουσας και μητέρας που επιθυμεί το παιδί. Η έννοια της μητρότητας θίγεται, ενώ ξαφνικά εμφανίζονται δύο μητέρες από τις οποίες η μια κυοφορεί και η άλλη δίδει το ωάριό της. Στο ενδεχόμενο μάλιστα που η δανεική μητέρα είναι συγγενής της γυναίκας που επιθυμεί το παιδί, τότε εμφανίζονται περίεργοι συνδυασμοί βιολογικής συγγένειας από τους οποίους ελλοχεύουν κίνδυνοι για το κοινωνικοσυναισθηματικό κόσμο του παιδιού. Ωστόσο, στην Ελλάδα έχουν δοθεί αρκετές δικαστικές άδειες από την εφαρμογή του

¹⁷⁹ Τάκης Βιδάλης, *Ζωή χωρίς Πρόσωπο: Το Σύνταγμα και η χρήση του ανθρώπινου γενετικού υλικού*, ό.π., σ.44.

¹⁸⁰ Π.χ. επιτρέπεται η έρευνα στο ανθρώπινο γονιδίωμα με περιορισμούς, κάτι που αποκλείει την ύπαρξη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας

¹⁸¹ Μαριάνος Καράσης, *Βιοηθική και Βιονομία στην ελληνική έννομη τάξη*, ό.π., σ.165

ν.3089/2002 για παρένθετη μητρότητα¹⁸². Σε κάποιες περιπτώσεις η κυοφόρος ήταν αδελφή της μητέρας που επιθυμούσε το παιδί, ενώ σε άλλες αλλοδαπή που κατοικούσε, όμως, στην Ελλάδα. Συμπεραίνουμε, λοιπόν, ότι η κυφορία αποκόπτεται από τη μητρότητα με αποτέλεσμα να υποβιβάζεται ως διαδικασία αλλά και να μειώνεται η αξία του παιδιού, το οποίο δεν έχει σαφή βιολογική ταυτότητα. Παρ' όλα αυτά, η συγκεκριμένη μέθοδος δε μπορεί να συσχετιστεί και να συγκριθεί με την υιοθεσία καθώς η δεύτερη αφορά μια γνήσια κοινωνικοσυναισθηματική σχέση, που προϋποθέτει τη βιολογική γονεϊκή σχέση χωρίς, όμως, να την καταργεί¹⁸³. Σημαντική είναι και η αναφορά και στη περίπτωση για την απόφαση του γαλλικού ακυρωτικού Δικαστηρίου κατά την οποία η παρένθετη μητρότητα μετατρέπει το παιδί και τη γυναίκα σε αντικείμενα ενώ παράλληλα καταστρατηγείται ο θεσμός της υιοθεσίας και θεοποιείται η ατομική βούληση¹⁸⁴.

Ένα άλλο θέμα που προκύπτει μέσω αυτής της μεθόδου και οφείλεται να αναφερθεί είναι η παραβίαση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας μετά την εμφύτευση του γονιμοποιημένου ωαρίου. Μια συμφωνία μεταξύ των συζύγων και της φέρουσας, που απαγορεύει στην κυοφόρο να προβεί σε τεχνητή διακοπή κύησης¹⁸⁵ αλλά και η υπέρμετρη δέσμευση της ελευθερίας της αντίκειται στο **άρθρο 2 παρ.1 Σ**, καθώς θίγει το δικαίωμα του αυτοκαθορισμού της γυναίκας και την μετατρέπει σε αντικείμενο χωρίς προσωπική βούληση¹⁸⁶. Ας μη ξεχνάμε, άλλωστε, ότι η κυοφόρος είναι αυτή θέτει τον εαυτό της σε διάφορους βιολογικούς κινδύνους. Η αθέτηση μιας τέτοιας σύμβασης δε δύναται να επηρεάσει το Ποινικό Δίκαιο¹⁸⁷. Από την άλλη πλευρά, η νομοθεσία δεν ασχολείται ιδιαίτερα με τις επιπτώσεις που μπορεί να έχει η συγκεκριμένη μέθοδος στο ίδιο το παιδί. Είναι αποδεδειγμένο πως η προσωπικότητά

¹⁸² Βλ. ενδεικτικά Μονομελές Πρωτοδικείο Αθηνών 760/2004, Μονομελές Πρωτοδικείο Αθηνών 1320/2004

¹⁸³ Μαριάνος Καράσης, *Βιοηθική και Βιονομία στην ελληνική έννομη τάξη*, ό.π., σ.165

¹⁸⁴ Θανάσης Παπαχρίστου., *Εγχειρίδιο οικογενειακού δικαίου*, ό.π., σ.217

¹⁸⁵ Ή και το αντίθετο σε περίπτωση που το παιδί για παράδειγμα δε φέρει το φύλο που επιθυμούν οι γονείς.

¹⁸⁶ Ελισσάβητ Συμεωνίδου-Καστανίδου, «Γενετική τεχνολογία και Ποινικό Δίκαιο», ό.π., σ.1059 και Τάκης Βιδάλης, *Ζωή χωρίς πρόσωπο*, ό.π., σ.114 επ.

¹⁸⁷ Τάκης Βιδάλης, *Ζωή χωρίς πρόσωπο*, ό.π., σ.142 επ.

του διαμορφώνεται τις πρώτες ημέρες της σύλληψης ενώ η κυοφορία παίζει σημαντικό ρόλο στη σχέση μητέρας – παιδιού. Μια τέτοια, λοιπόν, αποκοπή είτε προκαλεί βλάβες στην ψυχοσύνθεση του εμβρύου, οι οποίες ομοιάζουν με εκείνες των παιδιών που εγκαταλείπονται από τους γονείς τους μετά τη γέννα, είτε δημιουργεί ψυχολογικά προβλήματα στη φέρουσα μητέρα. Ο νομοθέτης, δυστυχώς, αντιμετωπίζει το έμβρυο ως κατώτερο ον και κάνει επιλογές αντίθετες προς το συμφέρον του και την αξιοπρέπειά του με πρωταρχικό του στόχο τα δικαιώματα των γονέων. Κάτι ανάλογο συμβαίνει και στην περίπτωση της ετερόλογης γονιμοποίησης κατά την οποία απαγορεύεται η αποκάλυψη της ταυτότητας του δότη του σπέρματος με ειδική περίπτωση και αυτή της παρένθετης μητρότητας¹⁸⁸. Φαίνεται, λοιπόν, πως προστατεύονται από τον νομοθέτη τα ευαίσθητα προσωπικά δεδομένα των δοτών και των ληπτών, καθώς η επιθυμία του δότη να δωρίσει το γενετικό υλικό του δεν σημαίνει απαραίτητα και την επιθυμία του να αναλάβει τις ευθύνες που του αναλογούν εξαιτίας της βιολογικής του σχέσης με το τέκνο. Είναι γεγονός, άλλωστε, πως μια ενδεχόμενη γνωριμία του παιδιού με τους βιολογικούς του γονείς θα επηρέαζε την κοινωνικοσυναισθηματική σχέση του με τους κοινωνικούς του γονείς και θα προκαλούσε προβλήματα στους δότες διαταράσσοντας τις ψυχικές τους ισορροπίες. Οφείλουμε, ωστόσο, να αναφέρουμε πως βασικό στοιχείο της ανθρώπινης αξιοπρέπειας είναι και το δικαίωμα του παιδιού να γνωρίζει την ταυτότητά του και το γενεαλογικό του δέντρο¹⁸⁹, συμβάλλοντας στον αυτοκαθορισμό του σε κάτι που συνηγορεί και η προφύλαξή του από γενετικές νόσους ή η αποφυγή αιμομικτικών σχέσεων. Κάτι αντίστοιχο ισχύει και για τα υιοθετημένα παιδιά, τα οποία έχουν το δικαίωμα μετά την ενηλικίωσή τους να πληροφορηθούν για τη γενετική τους ταυτότητα. Αξίζει, ωστόσο, να σημειωθεί και το δικαίωμα των μόνων άγαμων γυναικών στη τεχνητή αναπαραγωγή, γεγονός που οδηγεί στη γέννηση παιδιών χωρίς πατέρα χωρίς τη δυνατότητα γνώσης της βιολογικής τους ταυτότητας¹⁹⁰. Αμφισβητείται, επίσης, το δικαίωμα των γυναικών αυτών στην αναπαραγωγή καθώς δε πρόκειται για μέθοδο, που επιδιώκει τη θεραπεία ενός προβλήματος αφού πρόκειται τεκνοποιία ελλείψει συντρόφου. Το παιδί, επομένως,

¹⁸⁸ **Άρθρο 26 παρ. 11 ν. 3305/2005**

¹⁸⁹ Χάρης Πολίτης, *Ιατρικό Δίκαιο*, Εκδόσεις Hartling, Αθήνα, 1999, σ.235

¹⁹⁰ Αναστάσιος Μαρίνος, «Γενετική Μηχανική και δίκαιο», *Ελληνική Δικαιοσύνη*, 2003, σ.1229

που θα προέλθει μέσω της μεθόδου αυτής, θα είναι αποτέλεσμα ικανοποίησης προσωπικών επιθυμιών της μητέρας. Η δημιουργία ενός τέτοιου οικογενειακού σχήματος θα αποβεί πιθανώς επικίνδυνη για την ψυχολογία του παιδιού, το οποίο από τη μια πλευρά θα μεγαλώνει με την υποστήριξη του νόμου, από την άλλη, όμως, δε θα έχει τη δυνατότητα να μάθει την ταυτότητα του πατέρα του. Το **άρθρο 3** της Διεθνούς Σύμβασης για τα Δικαιώματα του παιδιού αναγνωρίζει το συμφέρον του παιδιού ως προτεραιότητα των εθνικών οργάνων, ενώ στα **άρθρα 7 και 8** ορίζεται ότι το παιδί έχει το δικαίωμα να γνωρίζει τους γονείς του και την ταυτότητά του. Παράλληλα, στο **άρθρο 27** αναφέρεται ότι τα συμβαλλόμενα κράτη αναγνωρίζουν το δικαίωμα του παιδιού σ' ένα επίπεδο ζωής που θα του παρέχει σωματική, ψυχική, ηθική και κοινωνική ανάπτυξη. Αναμφίβολα, λοιπόν, η ετερόλογη τεχνητή γονιμοποίηση προσφέρει βοήθεια στις περιπτώσεις που υπάρχουν πιθανότητες μετάδοσης κάποιας ασθένειας στο παιδί, παρ' όλα αυτά, οφείλεται να εξετάζεται εάν η ανθρώπινη αναπαραγωγή επηρεάζει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια δημιουργώντας ένα αβέβαιο περιβάλλον για το παιδί.

Είναι χαρακτηριστικό το παράδειγμα των Η.Π.Α., στις οποίες διατίθεται σπέρμα κατόχων βραβείων Νόμπελ και ατόμων με υψηλό δείκτη ευφυΐας σε Τράπεζες σπέρματος. Η μέθοδος αυτή θετικής ευγονικής εδραιώνει το ζήτημα των κατά παραγγελία παιδιών και αναγάγει την αναπαραγωγή σε μια πράξη προς ικανοποίηση των ατομικών φιλοδοξιών, που καθιστούν το παιδί σε αντικείμενο και όχι σ' ένα ανθρώπινο όν με αξία¹⁹¹. Από την άλλη πλευρά, όσον αφορά το θέμα της προεπιλογής του φύλου απαγορεύεται στην Ελλάδα με εξαίρεση την περίπτωση ασθένειας που σχετίζεται με αυτό, ενώ δεν έχει παρατηρηθεί κάποιο αντίστοιχο πρόβλημα με αυτό των Η.Π.Α. Επιτρέπεται, επίσης, υπό αυστηρές προϋποθέσεις και η μεταθανάτια τεχνητή γονιμοποίηση κατά την οποία η γυναίκα πρέπει να έχει σύζυγο ή μόνιμο σύντροφο, που έπασχε από ανίατη ασθένεια ή να συντρέχει σημαντικός λόγος και να έχει συναινέσει γι' αυτή¹⁹². Ωστόσο, μια τέτοια μέθοδος προκαλεί προβλήματα ως προς τα δικαιώματα του τέκνου καθώς παρόλο που η δημιουργία της οικογένειας είναι ζήτημα προσωπικού αυτοκαθορισμού, το τέκνο στη

¹⁹¹ Ισμήνη Κριάρη-Κατράνη, *Βιοϊατρικές εξελίξεις και Συνταγματικό Δίκαιο*, ό.π., σ.σ.100-101

¹⁹² Άρθρο 1457 ΑΚ: Η μεταθανάτια γονιμοποίηση πραγματοποιείται 6 μήνες μετά το θάνατο του συζύγου ή συντρόφου και όχι μετά τη συμπλήρωση 2 ετών με συμβολαιογραφικό έγγραφο.

συγκεκριμένη περίπτωση γεννιέται ορφανό για χάρη του δικαιώματος αναπαραγωγής της μητέρας αλλά και του νεκρού πατέρα. Μια τέτοια πράξη θεωρείται αφύσικη. Το δικαίωμα αναπαραγωγής δεν αναγνωρίζεται μετά θάνατον, ούτε ασκείται με διάταξη τελευταίας βουλήσεως αφού πρόκειται για προσωποπαγές δικαίωμα. Η διάθεσή του σε διαθήκη αποτελεί υποτίμηση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας¹⁹³, ενώ ο δότης δημιουργεί μια νέα ζωή χωρίς να αναλαμβάνει τις ευθύνες που του αναλογούν.

¹⁹³ Μαριάνος Καράσης, *Βιοηθική και Βιονομία στην ελληνική έννομη τάξη*, ό.π., σ.σ.101–102 και Ισμήνη Κριάρη – Κατράνη, *Βιοϊατρικές εξελίξεις και Συνταγματικό Δίκαιο*, ό.π. σ.95 επ.

2.3 ΕΡΕΥΝΑ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑ

Η ανάπτυξη της βιοτεχνολογίας και των βιοεπισημών έχει οδηγήσει στη σύγκρουση μεταξύ της προσπάθειας για έρευνα και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Παρόλο που σύμφωνα με το **άρθρο 16 παρ.1 Σ**, η προστασία της ελευθερίας είναι ανεπιφύλακτη, φαίνεται πως δε δύναται να υπάρξει αντίθετα από την ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Αυτό διαφαίνεται και στο **άρθρο 25 παρ. 3 Σ.**, στο οποίο απαγορεύεται η καταχρηστική άσκηση των δικαιωμάτων¹⁹⁴. Ωστόσο, έχουν τεθεί ζητήματα που αφορούν τις βιοτεχνολογικές πρακτικές, που έχουν ως σκοπό όχι μόνο τη θεραπεία αλλά και την έρευνα. Η γενετική τεχνολογία αφορά τις μεθόδους που καθιστούν δυνατή την επέμβαση στη δομή των ευρισκομένων στον πυρήνα του κυττάρου γονιδίων. Το σύνολο αυτών των πληροφοριών αποτελούν το γονιδίωμα του ατόμου¹⁹⁵. Κατά τη διάρκεια των διαδικασιών της εξωσωματικής γονιμοποίησης είτε στη φυσική μητέρα είτε μέσω φέρουσας γίνεται γονιμοποίηση περισσότερων του ενός ωαρίων, προκειμένου να αποφευχθεί η οποιαδήποτε ταλαιπωρία αλλά και τα προβλήματα υγείας, που θα μπορούσαν να προκληθούν λόγω της υπερβολικής λήψης γενετικού υλικού. Παρατηρείται, επίσης, η πρωτοβουλία των γιατρών να επιλέγουν από τα πλεονάζοντα γονιμοποιημένα ωάρια τα πιο ποιοτικά για την εμφύτευση μέσω της προεμφυτευτικού ελέγχου. Με τη χαρτογράφηση του γονιδιώματος είναι πλέον δυνατό να διαγιγνώσκονται κληρονομικές ασθένειες και ανωμαλίες, που θα μπορούσε να παρουσιάσει ο άνθρωπος μετά τη γέννησή του και κατά τη διάρκεια της ζωής του¹⁹⁶. Τέτοιου είδους τεχνικές και έρευνες οδηγούν κατά βάση σε αρνητική ευγονική μέσω του αποκλεισμού εμβρύων λόγω κάποιας ανωμαλίας, αλλά και σε θετική αφού επιλέγονται για εμφύτευση τέλειοι άνθρωποι. Το δίκαιο, επομένως, έρχεται να αντιμετωπίσει τη ζωή ως ζημία. Ο άνθρωπος καλείται να δημιουργήσει ιδανικά πρότυπα σ' έναν κόσμο, όπου θα εκλείπει η διαφορετικότητα, ενώ τα παιδιά θα αποτελούν πλέον αντικείμενα που θα εξυπηρετούν διάφορες γονεϊκές ανάγκες. Πρόκειται για μια διαδικασία που γίνεται σε πρώιμο στάδιο ενώ έχει ως στόχο την

¹⁹⁴ Εταιρεία Δικαστικών Μελετών, Ένωση Ελλήνων Ποινικολόγων, «Νομική προσέγγιση των σύγχρονων προβλημάτων της Βιογενετικής», *Πρακτικά 8^{ου} Συνεδρίου Ένωσης Ελλήνων Ποινικολόγων*, Σύρος 11, 12, 13 Μαρτίου, 2002, σ.56 επ.

¹⁹⁵ Ισμήνη Κριάρη-Κατράνη, *Βιοϊατρικές εξελίξεις και Συνταγματικό Δίκαιο*, ό.π., σ.19

¹⁹⁶ Ισμήνη Κριάρη-Κατράνη, *Βιοϊατρικές εξελίξεις και Συνταγματικό Δίκαιο*, ό.π., σ.25 επ.

προστασία των γονιών από τη γέννηση «ελαττωματικών» παιδιών. Παρ' όλα αυτά, κάτι τέτοιο μετατρέπει το παιδί σ' ένα μέσο προσωπικών εγωιστικών αναγκών και αντιμετωπίζεται ως ανάξιο ζωής. Αξίζει, μάλιστα, να σημειωθεί πως ο γιατρός φέρει αστική ευθύνη σε περίπτωση που το παιδί γεννηθεί με κάποια γενετική ανωμαλία¹⁹⁷. Τέτοιου είδους περιπτώσεις οδήγησαν στην θέσπιση νόμου¹⁹⁸ κατά τον οποίο ορίζεται ότι η ζωή αξίζει per se και δε συμβιβάζεται η αναγνώριση δικαιώματος του προσώπου να μη γεννηθεί με την αξία του ανθρώπου. Αντίθετα με αυτό, υποστηρίζεται ότι το πρόσωπο δε μπορεί να υποτάσσεται σε μια υπερβατική αξία του ανθρώπινου γένους ούτε να ακυρώνεται το ατομικό δικαίωμα να καταφεύγει στη Δικαιοσύνη για πρόβλημα υγείας που πιθανόν δυσκολεύει τη ζωή του. Παρ' όλαντα, διαφαίνεται πως μια τέτοιου είδους διαδικασία οδηγεί στον ετεροκαθορισμό του ανθρώπινου είδους και αναπόφευκτα στον υποβιβασμό της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, αφού καταργείται η αρχή της διαφορετικότητας και δημιουργούνται υγιή πρότυπα¹⁹⁹.

Έναν άλλο σκοπό τον οποίο μπορούν να επιτελέσουν τέτοιου είδους μέθοδοι είναι η επιλογή ιστοσυμβατού δότη σε περιπτώσεις κυρίως που το παιδί χρειάζεται κάποιο μόσχευμα για τη θεραπεία της ασθένειας και άρα μέσω της τεχνητής γονιμοποίησης η γέννηση του νέου παιδιού θα σώσει τη ζωή του αδελφού. Σε τέτοιου είδους περιπτώσεις γονιμοποιούνται περισσότερα ωάρια και επιλέγεται εκείνο, το οποίο έχει πανομοιότυπο γενετικό υλικό με τον αδελφό του παιδιού, που θα γεννηθεί²⁰⁰. Σ' ένα τέτοιο περιστατικό το παιδί σώζει τη ζωή του αδελφού, ωστόσο, προβάλλονται αντιρρήσεις καθώς δεν υπάρχει πραγματική βούληση από την πλευρά των γονιών για τη γέννησή ενός παιδιού, ενώ παράλληλα αυτό χρησιμοποιείται για να σώσει μια άλλη ζωή χωρίς να αντιμετωπίζεται ως ολοκληρωμένο άτομο αλλά υπάρχει εξαιτίας της ζωής ενός άλλου. Από την άλλη πλευρά, βέβαια, αποδίδεται μεγαλύτερη σημασία στο αποτέλεσμα αφού το παιδί σώζει έναν άλλο άνθρωπο και κάτι τέτοιο δε

¹⁹⁷ Υπόθεση N. Perruche κατά την οποία γεννήθηκε παιδί με προβλήματα υγείας λόγω εσφαλμένης ιατρικής διάγνωσης. Βλ. Θανάσης Παπαχρίστου, «Η ζωή ως ζημία», *Βήμα Ιδεών*, τεύχος 2, Ιούνιος, 2007, σ.18

¹⁹⁸ Ν. 2002 – 303 άρθ. 11

¹⁹⁹ Εταιρεία Δικαστικών Μελετών, Ένωση Ελλήνων Ποινικολόγων, «Νομική προσέγγιση των σύγχρονων προβλημάτων της Βιογενετικής», ό.π., σ.70

²⁰⁰ Ελισσάβητ Συμεωνίδου-Καστανίδου, «Γενετική τεχνολογία και Ποινικό Δίκαιο», ό.π., σ.1053

μπορεί να αναιρέσει το δώρο της ζωής που του δίδεται κι ούτε θίγεται η ανθρώπινη αξιοπρέπειά του. Αυτό, όμως, που θα μπορούσε να προκαλέσει πρόβλημα θα ήταν η δημιουργία των πλεοναζόντων εμβρύων, που δεν χρησίμευσαν ούτε δωρίστηκαν, ενώ για τον νομικό κόσμο θεωρούνται ανύπαρκτα. Αυτός είναι και ένας λόγος, που γίνεται δυνατή η χρήση των εμβρύων σε έρευνα είτε με σκοπό τη θεραπεία του εμβρύου είτε την πρόοδο της ιατρικής επιστήμης. Το νομοθέτημα που ρυθμίζει αυτές τις βιοτεχνολογικές εξελίξεις είναι η Σύμβαση του Συμβουλίου της Ευρώπης για τα ανθρώπινα δικαιώματα και τη βιοϊατρική και στην οποία παρουσιάζεται η ασυμφωνία των συμβαλλομένων μερών να καθορίσουν το χρονικό σημείο ενάρξεως της ανθρώπινης ζωής αλλά και της προστασίας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Η σύμβαση δέχεται την έρευνα σε έμβρυα με την προϋπόθεση ότι εξασφαλίζεται η προστασία τους και απαγορεύει τη δημιουργία εμβρύων για ερευνητικούς σκοπούς. Αυτό, όμως, που πρέπει να διευκρινιστεί στο συγκεκριμένο σημείο είναι κατά πόσο θεωρούνται τα πλεονάζοντα έμβρυα κατώτερης αφού απαγορεύεται η δημιουργία τους για ερευνητικούς σκοπούς. Ας μη ξεχνάμε, άλλωστε, πως έχει γίνει προσπάθεια να αναγνωρισθεί ανθρώπινη αξία στα έμβρυα ακόμα κι αν αυτά είναι εν δυνάμει ανθρώπινα όντα²⁰¹. Η έρευνα επί των εμβρύων επιτρέπεται σε πολλές ευρωπαϊκές χώρες τις πρώτες 14 ημέρες μετά τη γονιμοποίηση. Κάτι τέτοιο, παρ' όλα αυτά, δεν αίρει τους όποιους ηθικούς αλλά και νομικούς προβληματισμούς, που θα μπορούσαν να δημιουργηθούν. Ένα έμβρυο, ακόμα κι αν έχει δημιουργηθεί με σκοπό την έρευνα, συνεχίζει να χρησιμοποιείται ως μέσο με στόχο την επίτευξη στόχων ξένων προς αυτό και το σεβασμό της ανθρώπινης αξίας του. Ο νομοθέτης, βέβαια, με το **άρθρο 18 παρ.1** της Σύμβασης ορίζει ότι η έρευνα στα έμβρυα διεξάγεται με τον όρο της «επαρκούς προστασίας» τους αλλά δεν προστατεύει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, καθώς αυτή έχει ήδη θιγεί από τη στιγμή που έχουν υποβληθεί σε προγράμματα με σκοπό την έρευνα και τον πειραματισμό. Η προστασία εδώ ερμηνεύεται ως εξασφάλιση της διατήρησης των εμβρύων σε τέτοια κατάσταση, ώστε να μπορούν

²⁰¹ Αξίζει να σημειωθεί πως ο καθηγητής Γενετικής Jerom Lejeune, ο οποίος ανακάλυψε τη χρωμοσωμική προέλευση του συνδρόμου DOWN είχε δηλώσει πως η μελέτη των γενετικών νοσημάτων δεν απαιτεί πειραματισμό στα έμβρυα, από τον οποίο δεν αναμένεται βοήθεια. Ο πειραματισμός αυτός έχει ως στόχο τη βελτίωση της τεχνικής της εξωσωματικής γονιμοποίησης, τη δοκιμή νέων φαρμάκων αλλά και την άσκηση της ευγονικής.

κάποια στιγμή να χρησιμοποιηθούν για αναπαραγωγικούς σκοπούς²⁰². Η γενετική έρευνα θεωρείται βασική έρευνα αφού έχει ως στόχο τον εμπλουτισμό των γνώσεων της ανθρώπινης βιολογικής ιδιοσυστασίας. Εάν, όμως, αυτά τα αποτελέσματα εφαρμοστούν με σκοπό τη θεραπεία τότε πρόκειται για εφαρμοσμένη έρευνα. Το γενετικό υλικό, ωστόσο, οφείλει να χρησιμοποιείται μόνο για τεκνοποιία. Οποιαδήποτε άλλη χρήση του αμφισβητείται ακόμα κι αν πρόκειται για θεραπευτικούς λόγους (π.χ. βλαστοκύτταρα) ή την εξέλιξη της επιστήμης. Πρόκειται για ανθρώπινη αξιοπρέπεια, η οποία δε μπορεί να υποχωρήσει έναντι της ανθρώπινης ζωής ή της υγείας. Αξίζει να σημειωθεί στο συγκεκριμένο σημείο, πως η σύμβαση προβλέπει εφαρμοσμένη έρευνα με σκοπό τη θεραπεία στα πλαίσια της προστασίας του εμβρύου, ακόμα κι αν το γονιμοποιημένο ωάριο δεν αναγνωρίζεται ως ζωντανό και φορέας ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Βλέπουμε, λοιπόν, πως οι υποχρεώσεις του γιατρού ή του ερευνητή δεν ατονούν μπροστά στη θεραπεία εμβρύου, αφού σε αντίθετη περίπτωση θα είχαμε προσβολή της ελευθερίας αναπαραγωγής και ίδρυσης οικογένειας του ατόμου που ενδιαφέρεται για τη προστασία της υγείας του εμβρύου²⁰³.

Η επέμβαση στο ανθρώπινο γονιδίωμα για διαγνωστικούς και θεραπευτικούς σκοπούς επιτρέπεται από το **άρθρο 13** της Σύμβασης υπό τη προϋπόθεση ότι αυτή δε θα έχει ως στόχο την τροποποίηση του γονιδιώματος των απογόνων. Εάν, μάλιστα, η επέμβαση αυτή είναι επιτυχής, τότε θα ανακουφιστούν αρκετοί ασθενείς. Παρ' όλα αυτά, αυτές οι μέθοδοι βρίσκονται σ' ένα αρχικό στάδιο, ενώ σίγουρα ελλοχεύει και ο κίνδυνος της μετατροπής του γονιδιώματος με ιδιαίτερες συνέπειες για τον άνθρωπο. Ας μη ξεχνάμε, άλλωστε, πως τέτοιου είδους πειραματισμοί μπορούν να προκαλέσουν ανεπανόρθωτες ζημιές στο έμβρυο. Από την άλλη πλευρά, η προσβολή της γενετικής ιδιοσυστασίας είναι ανεπίτρεπτη καθώς αποτελεί βασικό στοιχείο της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της **Σύστασης 932** του συμβουλίου της Ευρώπης, στην οποία αναφέρεται ότι όπως ο άνθρωπος έχει δικαίωμα στη ζωή και την ανθρώπινη αξιοπρέπεια έτσι έχει δικαίωμα και σε αμετάβλητα κληρονομικά χαρακτηριστικά²⁰⁴. Πρόκειται, επομένως, για ένα σοβαρό

²⁰² Τάκης Βιδάλης, *Ζωή χωρίς πρόσωπο*, ό.π., σ.108

²⁰³ Τάκης Βιδάλης, *Ζωή χωρίς πρόσωπο*, ό.π., σ.σ.139-141

²⁰⁴ Ισμήνη Κριάρη-Κατράνη, *Βιοϊατρικές εξελίξεις και Συνταγματικό Δίκαιο*, ό.π., σ.σ.172-173

θέμα, για το οποίο επιβάλλεται να τιμωρείται τόσο ο δόλος για τροποποίηση του ανθρώπινου γονιδιώματος, όσο και η αμέλεια του γιατρού, που προσβάλλει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια του εμβρύου και την υγεία του. Τα συμφέροντα του ανθρώπου υπερισχύουν έναντι του κοινωνικού συμφέροντος αλλά και της επιστήμης, παρ' όλα αυτά, η αυτοτελής προστασία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας αμφισβητείται από το Ποινικό Δίκαιο. Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια αναγνωρίζεται ως αυτοτελής και γενική αξία, που σημαίνει ότι η συγκατάθεση κάθε ανθρώπου να θίξει την αξιοπρέπεια του δε συνεπάγεται αυτόματα και την ανυπαρξία της προσβολής της αξιοπρέπειας αυτής καθώς πρόκειται για ατομικό έννομο αγαθό του καθενός²⁰⁵. Συμπεραίνουμε, λοιπόν, πώς η διαδικασία καθιέρωσης έννομων αγαθών παρέχει σχετική προστασία, ενώ η ανθρώπινη αξιοπρέπεια είναι αυτή που οδηγεί στον απόλυτο σεβασμό της ακόμα κι αν συγκριθεί με το έννομο αγαθό της ζωής. Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια, επομένως, δεν είναι έννομο αγαθό με την τεχνική έννοια του όρου στο Ποινικό Δίκαιο και δεν επιτρέπεται η αυτοτελής ποινική προστασία της²⁰⁶. Το Σύνταγμα δεν αντιμετωπίζει την ανθρώπινη αξία ως θεμελιώδες δικαίωμα αλλά ως μια βασική αρχή, η οποία διέπει όλο το Δίκαιο²⁰⁷. Παρ' όλα αυτά, η γερμανική θεωρία υποστηρίζει πως από τη στιγμή που το Σύνταγμα προστατεύει την ανθρώπινη αξία, ο νομοθέτης είναι υποχρεωμένος να παρέμβει.

Το πρόβλημα στην περίπτωση της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής μέσω φέρουσας μητέρας είναι η υπερβολική δέσμευση ελευθεριών της κάτι που φυσικά είναι δικαιολογημένο καθώς η κοινωνική μητέρα ανησυχεί συνεχώς κατά τη διάρκεια της κυοφορίας είτε για την εξέλιξη της είτε για την υγεία του εμβρύου. Ωστόσο, εάν οι δεσμεύσεις της ελευθερίας της φέρουσας μητέρας είναι υπερβολικές, τότε υπάρχει ζήτημα ακυρότητας της συμφωνίας και το δικαστήριο δε χορηγεί τη σχετική άδεια. Η φέρουσα γυναίκα μπορεί να προβεί σε τεχνητή διακοπή κύησης κυρίως κατά το πρώτο τρίμηνο της εγκυμοσύνης σε περίπτωση που κινδυνεύει η ζωή ή η υγεία της. Ωστόσο, εάν οι λόγοι που επικαλείται δεν αποδεικνύονται σοβαροί, τότε υπάρχει

²⁰⁵ Κωνσταντίνος Κωνσταντινίδης, *Ποινικό Δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 1987, σ.σ.52-53

²⁰⁶ Ιωάννης Μανωλεδάκης, *Η ποινική προστασία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας*, επιμέλεια Ιωάννης Μανωλεδάκης και Cornelius Prittitz, Εκδόσεις Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, 1995, σ.17 επ.

²⁰⁷ Κωνσταντίνος Κωνσταντινίδης, *Ποινικό Δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια* ό.π., σ.49

ζήτημα ευθύνης της φέρουσας²⁰⁸. Σύμφωνα με τη νομοθεσία ένας άγαμος ή χωρίς σύντροφο άνδρας δε μπορεί να προβεί σε διαδικασίες υποβοηθούμενης αναπαραγωγής, καθώς η συγκεκριμένη διαδικασία υπάρχει λόγω παθολογικών καταστάσεων και η αδυναμία του άνδρα στην τεκνοποίηση οφείλεται στη φύση του φύλου του. Στην περίπτωση των φερουσών μητέρων η άσκηση της ελευθερίας στην αναπαραγωγή περιορίζεται. Μέσω των συμφωνιών μεταξύ της κυοφορούσης και της κοινωνικής μητέρας ανατίθεται στη φέρουσα μητέρα να κυοφορήσει το έμβryo και να το παραδώσει στη γυναίκα που ενδιαφέρεται να τεκνοποιήσει είτε με τη γονιμοποίηση δικού της ωαρίου, είτε με την κυοφορία ενός ήδη γονιμοποιημένου ωαρίου. Ωστόσο, στις συγκεκριμένες περιπτώσεις αναφέρονται τα εξής νομικά και ηθικά ζητήματα: Το πρώτο αφορά στο αν η δυναμική της σταδιακής ανάπτυξης του εμβρύου και η μεταλλαγή του σε ανθρώπινο ον, δικαιολογεί την επιβολή όρων για την προστασία του, οι οποίοι επιβάλλονται στον τρόπο ζωής της φέρουσας κατά το διάστημα της εγκυμοσύνης και θίγουν τον πυρήνα του αυτοκαθορισμού της²⁰⁹, ενώ το δεύτερο έγκειται στο δικαίωμα της φέρουσας για τεχνητή διακοπή κύησης. Είναι δύσκολο να απαντηθούν αυτά τα ερωτήματα, καθώς πρόκειται για θέματα που συναντώνται στις περιπτώσεις εφαρμογής της τριτενέργειας²¹⁰ των συνταγματικών δικαιωμάτων. Ειδικότερα, το παράδειγμα των φερουσών μητέρων μας προβληματίζει ακόμα περισσότερο καθώς πρόκειται για ιδιωτικές συμφωνίες με αρκετά σημαντικές επιπτώσεις σε θεμελιώδη δικαιώματα, όπως αυτό της ανάπτυξης της προσωπικότητας, της ελευθερίας της κίνησης και της ελευθερίας της εργασίας. Ας μη ξεχνάμε άλλωστε, πως η φέρουσα μητέρα επιλέγει με τη δική της θέληση μια συμφωνία με ιδιαίτερα σημαντικές έννομες συνέπειες για τον τρόπο ζωής της²¹¹. Μια τέτοιου είδους εκμετάλλευση της φέρουσας μητέρας, με την επιβολή περιοριστικών

²⁰⁸ **Άρθρο 335 Α.Κ.** περί αδυναμίας εκπλήρωσης παροχής.

²⁰⁹ Αλλαγή περιβάλλοντος και διαμονής ή διακοπή της εργασίας. Βλ. Τάκης Βιδάλης, *Ζωή χωρίς πρόσωπο—Το σύνταγμα και η χρήση του ανθρώπινου γενετικού υλικού*, ό.π., σελ.118 επ. και Θανάσης Παπαχρίστου, *Η τεχνητή αναπαραγωγή στον Αστικό Κώδικο—Δίκαιο και κοινωνία στον 21^ο αιώνα*, τόμος 4, Εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, 2003, σελ.55

²¹⁰ Τριτενέργεια δεν υπάρχει αν σε μια συγκεκριμένη σύμβαση οι όροι, με τους οποίους δεσμεύθηκε η φέρουσα διασφαλίζουν το ιατρικό αναγκαίο των *minimum προφυλάξεων* κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης και συμφωνήθηκαν εκ των προτέρων.

²¹¹ Αριστόβουλος Μάνεσης, «Συνταγματικά δικαιώματα, α' Ατομικές ελευθερίες», *Πανεπιστημιακές παραδόσεις*, 4^η έκδοση, Εκδόσεις Σάκκουλας, Θεσσαλονίκη, 1982, σ.525 επ.

όρων, προκύπτει από πειστικές ανάγκες είτε οικονομικές είτε συναισθηματικές (η φέρουσα έχει κάποια συγγένεια με εκείνη στην οποία θα παραδώσει το παιδί), οι οποίες την οδηγούν ώστε να αποδεχτεί τη συρρίκνωση της προσωπικής της αυτονομίας. Κάτι τέτοιο, επομένως, μας αποδεικνύει ότι συνήθως δεν γίνεται αποδεκτή η συμφωνία με την ελεύθερη βούληση της φέρουσας, ωστόσο είναι εύκολο να εξακριβωθεί τότε οι όροι μιας τέτοιας συμφωνίας οδηγούν σε εκμετάλλευση²¹². Αξίζει να σημειωθεί, πως οι ιδιωτικές συμφωνίες των φερουσών μητέρων με το ζευγάρι συνάπτονται πριν την έναρξη της κυοφορίας και γι' αυτό ακριβώς τον λόγο οι όροι που μπορούν να συμπεριληφθούν είναι μόνο όσοι περιορίζονται σ' ένα *minimum προφυλάξεων*²¹³, οι οποίες συνιστώνται από την ιατρική επιστήμη ως *sine qua non* προϋπόθεση για την ομαλή ανάπτυξη του κυοφορούμενου. Σε αντίθετη περίπτωση και εφόσον είναι προβλέψιμη από ιατρικής πλευράς η ύπαρξη επιπλοκών κατά τη διάρκεια της συγκεκριμένης εγκυμοσύνης, τότε είναι δικαιολογημένοι αυστηρότεροι όροι. Ωστόσο, οποιαδήποτε παρέμβαση και προσωπική ή υποκειμενική εκτίμηση της κοινωνικής «*παραγγέλουσας*» μητέρας θα πρέπει να θεωρείται αδιάφορη ακόμα κι αν η ίδια σε περίπτωση που κυοφορούσε επέβαλε στον εαυτό της αντίστοιχους αυστηρούς περιορισμούς. Μια τέτοια ενέργεια θα επέβαλε στη φέρουσα μητέρα τις προσωπικές αντιλήψεις της «*παραγγέλλουσας*», ενώ συγχρόνως θα παραγκωνιζόταν η ιδιαίτερη προσωπικότητά της και θα μετατρέποταν σε αντικείμενο εκμετάλλευσης θίγοντας την ανθρώπινη αξία της και παραβιάζοντας **τη διάταξη 2, παρ.1 του Σ.**

Το δεύτερο, όμως, ερώτημα που χρειάζεται να απαντηθεί είναι αν η φέρουσα μητέρα μπορεί παρ' όλα τα παραπάνω να διατηρήσει το δικαίωμά της στην τεχνητή διακοπή κυήσεως. Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός πως το δικαίωμα αυτό της γυναίκας βρίσκεται σε στενή σχέση με το κομμάτι του αυτοκαθορισμού της καθώς εάν στερηθεί τη δυνατότητα να το ασκήσει, χάνει τον έλεγχο των βιολογικών της λειτουργιών, μετατρέπεται σε ένα «*μέσο*» για την επιδίωξη ενός σκοπού και την μεταχειριζόμαστε με έναν τρόπο ασύμβατο προς την ανθρώπινη αξία. της. Κάτι

²¹² Alan Wertheimer, "Two Questions About Surrogacy and Exploitation", *Philosophy and Public Affairs*, 21, 1992, σ.212

²¹³ Τέτοιου είδους προφυλάξεις αντιστοιχούν στον αυτοπεριορισμό της αυτονομίας καθ' όλη τη διάρκεια της εγκυμοσύνης και μπορούν να συνδεθούν με την ευθύνη της γυναίκας που κυοφορεί στο στάδιο της βιωσιμότητας του εμβρύου.

τέτοιο, επομένως, της δίνει την ελευθερία να μην παραιτηθεί από το δικαίωμα της τεχνητής διακοπής κύησης ανεξαρτήτως των προβλέψεων της ιδιωτικής συμφωνίας²¹⁴. Η παρένθετη μητρότητα, ως επιτρεπτή μέθοδος από τη νομοθεσία, εμφανίστηκε με τον **ν.3089/2002**, όπου και διατυπώθηκαν αυστηρές προϋποθέσεις, αλλά και με τον **ν.3305/2005** με σκοπό να διευκρινιστούν συγκεκριμένα ζητήματα²¹⁵. Ο λόγος αλλά και η αιτία κατά την οποία κάθε γυναίκα έχει το δικαίωμα να προσφεύγει στην μέθοδο της παρένθετης μητρότητας είναι η αδυναμία κυοφορίας²¹⁶. Τα όποια, λοιπόν, προβλήματα υγείας που τυχόν αντιμετωπίζει η γυναίκα που επιθυμεί να τεκνοποιήσει αναγκάζουν τη φέρουσα να κυοφορήσει το έμβρυο στη θέση της και να το παραδώσει μετά τον τοκετό. Ωστόσο, η μέθοδος της παρένθετης μητρότητας έχει αντιμετωπιστεί αρνητικά όχι μόνο σήμερα αλλά από εικοσαετίας²¹⁷. Σύμφωνα με τα **άρθρα 174, 178 ΑΚ** τέτοιου είδους μέθοδοι θεωρούνταν άκυρες και αντίθετες προς τα χρηστά ήθη, αφού προσέβαλαν την προσωπικότητα της γυναίκας, που δεχόταν να συμμετάσχει σε μια τέτοια διαδικασία. Ειδικότερα, άτομα κυρίως που αντιτίθεντο στη μέθοδο αυτή διατύπωναν, πως πρόκειται για μια διαδικασία που δεν έχει να προσφέρει κανένα κοινωνικό λειτούργημα, παρά μόνο την ανάγκη του ανθρώπου, που δε μπορεί να κυοφορήσει, να αποκτήσει παιδί με τεχνητό τρόπο. Η γυναίκα χρησιμοποιείται σαν μια μηχανή τεκνοποίησης ξένου γενετικού υλικού, ενώ δεν παύει να αποτελεί μια κάποια μορφή πορνείας και εκμετάλλευσης, όταν πρόκειται μάλιστα για άτομα φτωχά, τα οποία επιδιώκουν να βρουν έναν οποιοδήποτε τρόπο βιοπορισμού²¹⁸. Την άποψη αυτή έρχονται να ενισχύσουν οι

²¹⁴ Υπό τους όρους βέβαια της ισχύουσας νομοθεσίας, σύμφωνα με την οποία είναι ελεύθερη κατά το πρώτο τρίμηνο της εγκυμοσύνης και μόνο όταν κινδυνεύει η ζωή, η υγεία ή η τιμή της κατά το επόμενο διάστημα. Βλ. αναλυτ. **άρθ. 304 παρ. 4 (γ), (δ) Π.Κ**

²¹⁵ **Άρθρο 13 ν.3305/2005 "Παρένθετη μητρότητα"**: §1: «*Η παρένθετη μητρότητα επιτρέπεται υπό τους όρους που προβλέπονται στα άρθρα 1458 ΑΚ και όγδοο του Ν.3089/2002*».

²¹⁶ Τέτοιου είδους αδυναμία αφορά την απουσία μήτρας ή/και ωοθηκών αλλά και οι διάφορες ανωμαλίες της μήτρας, που δυσκολεύουν την κυοφορία. Βλ. Βασίλης Ταρλατζής, «Τεχνικές υποβοηθούμενης αναπαραγωγής: Ιατρικοί και δεοντολογικοί προβληματισμοί» σε Εταιρεία Νομικών Βορείου Ελλάδος, 48, *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Γενετική Τεχνολογία: Η Ηθικονομική Διάσταση*, Εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, 2003, σ.25-26

²¹⁷ Ισμήνη Ανδρουλιδάκη-Δημητριάδη, «Νομικά προβλήματα από τη τεχνητή γονιμοποίηση (προβλήματα αστικού δικαίου)», *Νομικό Βήμα*, 34, 1986, σ.10 επ.

²¹⁸ Δύσκολα, άλλωστε, πιστεύει κανείς, πως μια γυναίκα κυοφορεί για εννέα μήνες ένα ξένο παιδί για καθαρά αλτρουϊτικούς λόγους και χωρίς ένα σοβαρό χρηματικό αντάλλαγμα. Βλ. Ισμήνη

γενικές διατάξεις 174, 178 και 179 ΑΚ²¹⁹, σύμφωνα με τις οποίες η σύμβαση μεταξύ της γυναίκας που επιθυμεί να αποκτήσει το παιδί και της φέρουσας καθίσταται αντίθετη στα χρηστά ήθη, αισχροκερδής και άκυρη λόγω του αδιάθετου της ιδιότητας της μητρότητας²²⁰ καθώς επίσης και αντισυνταγματική εξαιτίας της αντίθεσής της με τη γενική επιταγή του **άρθρου 2§1 του Συντάγματος**. Γίνεται μάλιστα λόγος για προσβολή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας της κυοφορούσης ακόμα κι αν δεν τίθεται ζήτημα οικονομικού ανταλλάγματος. Η άποψη αυτή έρχεται να κλείσει με την αποδοχή της υιοθεσίας ως της μοναδικής αναγνωρισμένης νομικά δυνατότητας κάλυψης της ατεκνίας ζευγαριών, που επιθυμούν να αποκτήσουν παιδί. Η απαγόρευση της παρένθετης μητρότητας με την αιτιολογία ότι πρόκειται για ανήθικες συμφωνίες έρχεται να επικρατήσει σε κάποιες ευρωπαϊκές νομοθεσίες²²¹. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της Αμερικανικής Εταιρίας Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής, η οποία ύστερα από έρευνα που έγινε το 2001 ανέφερε ευρωπαϊκές χώρες όπως τις Γαλλία, Γερμανία και Ελβετία αλλά και κάποιες πολιτείες των Η.Π.Α., που απαγορεύουν την παρένθετη μητρότητα²²². Ειδικότερα, σύμφωνα με το **άρθρο 16-7** του γαλλικού Αστικού Κώδικα θεωρούνται άκυρες οι συμφωνίες για κυοφορία από τρίτη γυναίκα, ενώ κατά το **άρθρο 227-12** του γαλλικού Ποινικού Κώδικα απειλούνται ποινικές κυρώσεις για όσους καταρτίζουν τέτοιες συμφωνίες. Αντίστοιχα με τα παραπάνω στην περίπτωση της Γερμανίας έχει γραφεί ειδικός νόμος για την προστασία του εμβρύου, που ισχύει από τη 1/1/1991, και ο οποίος σύμφωνα

Ανδρουλιδάκη-Δημητριάδη, «Νομικά προβλήματα από τη τεχνητή γονιμοποίηση (προβλήματα αστικού δικαίου)», ό.π., σ.σ.16-17, Ισμήνη Κριάρη-Κατράνη, *Βιοιατρικές εξελίξεις και Συνταγματικό Δίκαιο*, εκδ. Σάκκουλα, ό.π., σ.σ.116-117.

²¹⁹ Ισμήνη Ανδρουλιδάκη-Δημητριάδη, «Νομικά προβλήματα από τη τεχνητή γονιμοποίηση (προβλήματα αστικού δικαίου)», ό.π., σ.16

²²⁰ Μαριάνος Καράσης, «Βιοτεχνολογία και Δίκαιο, “Βιονομία”: Ένας νέος κλάδος δικαίου; Η επιστημολογική διάσταση. Συγχρόνως μία συμβολή στο δίκαιο του προσώπου», *Ελληνική Δικαιοσύνη*, 42, 2001, σ.σ.1219 – 1220

²²¹ Έφη Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, «Η ίδρυση της συγγένειας με τη μητέρα στη περίπτωση του δανεισμού μήτρας: Μια νομοθετική πρόταση», *Αρμενόπουλος*, 48, 1994, σ.1234 και Έφη Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Οικογενειακό Δίκαιο, Η ειδική ελληνική νομοθεσία: Νόμοι 3089/2002 και 3305/2005*, ό.π., σ.σ.57-58

²²² Cook Rachel, Sclater Shelly Day, Kaganas Felicity, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, Hart Publishing, Oxford – Portland Oregon, 2003, p.2

με το άρθρο του 1§7 αριθμ. 7 απαγορεύει την κυοφορία μέσω τρίτης γυναίκας απειλούμενων και ποινικών κυρώσεων. Από την άλλη πλευρά, στο παράδειγμα της Ελβετίας²²³ έρχεται να προστεθεί πέραν της απαγόρευσης από το Σύνταγμα (άρθρο 119§2d και ειδικός νόμος, ο οποίος αναφέρεται στις μεθόδους τεχνητής γονιμοποίησης (LPMA της 18.12.1998) και οποίος προβλέπει ποινικές κυρώσεις κατά τα άρθρα 31 και 37.

Ωστόσο, δε πρέπει να ξεχνάμε πως ο Έλληνας νομοθέτης επεδίωξε να προβεί στις όποιες ρυθμίσεις της μεθόδου της δανεικής μήτρας και να την θεωρήσει ως επιτρεπόμενη μέθοδο με βασικό σκοπό το συμφέρον του παιδιού, που θα γεννηθεί. Ας μη ξεχνάμε, άλλωστε, πως μέσω της παρένθετης μητρότητας, είτε γίνεται αποδεκτή είτε όχι από τον νόμο, μπορούν να γεννηθούν παιδιά και κατά παράβαση αυτού. Αξίζει να σημειωθεί, πως σε περιπτώσεις χωρών όπως της Αγγλίας²²⁴, Ολλανδίας, Ισραήλ, Ουγγαρίας και κάποιων πολιτειών των Η.Π.Α. αντιμετωπίζεται θετικά το όλο θέμα και θεωρείται προτιμότερη η αποδοχή της συγκεκριμένης μεθόδου. Η παρένθετη μητρότητα γίνεται αποδεκτή υπό αυστηρές προϋποθέσεις, οι οποίες θα αίρουν οποιαδήποτε μορφή ανηθικότητας, ενώ παράλληλα ρυθμίζεται το θέμα ιδρύσεως της συγγένειας με τη γυναίκα, που επιθυμεί το παιδί²²⁵ (άρθρο 1464 ΑΚ, στο οποίο εκφράζεται η αρχή της κοινωνικοσυναισθηματικής συγγένειας).

²²³ Πηνελόπη Αγαλλοπούλου, «Η Παρένθετη Μητρότητα», *Digesta*, 1, 2004, σ.5

²²⁴ Στα παράδειγμα της Αγγλίας οφείλουμε να αναφέρουμε πως η μέθοδος της παρένθετης μητρότητας αντιμετωπίζεται θετικά με τον ειδικό νόμο “Surrogacy Arrangements Act” του 1985 και ο οποίος τροποποιήθηκε αλλά και συμπληρώθηκε από τον νόμο “Human Fertilisation and Embryology Act” του 1990. Απαραίτητη προϋπόθεση αποτελούσε πάντα να μη γίνονται οι όποιες συμφωνίες σε επαγγελματική βάση καθώς επίσης να μη γίνεται καμία διαφήμιση των συγκεκριμένων δραστηριοτήτων. Βλ. Ruth Deech, “Family Law and Genetics” στο συλλογικό έργο *What is a parent?*, Andrew Bainham, Shelley Day Sclater, Martin Richards (eds.), Oxford, 1999, p.73 επ.

²²⁵ Έφη Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Οικογενειακό Δίκαιο, Η ειδική ελληνική νομοθεσία: Νόμοι 3089/2002 και 3305/2005*, ό.π., σ.σ.58-59

2.4 Η ΣΧΕΣΗ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΑΞΙΟΠΡΕΠΕΙΑΣ ΚΑΙ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ ΚΑΤΑ ΤΟΝ JURGEN HABERMAS

Η εξατομίκευση του ανθρώπου ολοκληρώνεται με τη βοήθεια που μπορεί να προσφέρει το κοινωνικοποιητικό μέσο μιας πυκνής γλωσσικής ερμηνείας, ενώ η ακεραιότητα των ατόμων είναι απόλυτα εξαρτημένη από κατά πόσο η συναναστροφή μεταξύ τους μπορεί να χαρακτηριστεί από επιείκεια. Με αυτό τον τρόπο έχει τη δυνατότητα ο οποιοσδήποτε να εννοήσει και τις διατυπώσεις του Καντ για την ηθική αρχή. Η διατύπωση της κατηγορικής προσταγής για την έννοια του σκοπού εμπεριέχει την προτροπή να νοείται κάθε άτομο ως σκοπός και να μην χρησιμοποιείται ποτέ ως μέσον. Οι μετέχοντες ακόμα και σε περίπτωση σύγκρουσης οφείλουν να υιοθετούν τη στάση της επικοινωνιακής δράσης. Με αφετηρία την οπτική του πρώτου προσώπου θα πρέπει να βρίσκονται έναντι του άλλου ως δεύτερο πρόσωπο προκειμένου να συνεννοηθούν μαζί του και όχι να το εξατομικεύουν με βάση την οπτική που υιοθετεί το τρίτο πρόσωπο και να το χρησιμοποιούν ως εργαλείο για δικούς τους σκοπούς. Τα ηθικά όρια της εργαλειοποίησης εμφανίζονται από το γεγονός πως κατά τη θεώρηση του δεύτερου προσώπου εκφεύγει από κάθε επέμβαση στον βαθμό που παραμένει απρόσβλητη η επικοινωνιακή σχέση. Ο εαυτός του αυτοσκοπού εκφράζεται κατά κύριο λόγο στην ιδιότητα του αυτουργού ενός συγκεκριμένου τρόπου διαβίωσης, ο οποίος προσανατολίζεται στις δικές του αξιώσεις²²⁶. Ο κάθε άνθρωπος ερμηνεύει τον κόσμο υπό τη δική του οπτική γωνία και λειτουργεί σύμφωνα με τα δικά του κριτήρια εκπονώντας δικά του σχέδια δράσης. Τα δρώντα, ωστόσο, υποκείμενα δεν έχουν τη δυνατότητα να ανταποκριθούν στην απαγόρευση της εργαλειοποίησης απλώς και μόνο ελέγχοντας την επιλογή των σκοπών τους και με γνώμονα δικούς του σκοπούς. Η κατηγορική προσταγή έχει ως στόχο να εγκαταλείψει ο οποιοσδήποτε την οπτική του πρώτου προσώπου προς όφελος μιας οπτικής του εμείς. Η διατύπωση που έχει βασιστεί στην έννοια του σκοπού περιέχει τη γέφυρα προς την έννοια του νόμου. Η ιδέα πως οι διάφορες κανονιστικές αρχές οφείλουν να έχουν τη συγκατάθεση όλων γίνεται αντιληπτή με τον ορισμό πως οφείλουμε σε κάθε πρόσωπο να σεβόμαστε την ανθρωπότητα. «Πράξε έτσι ώστε κάθε στιγμή να αντιμετωπίζεις την ανθρωπότητα τόσο στο δικό σου πρόσωπο όσο και στο πρόσωπο του καθενός ταυτοχρόνως και ως σκοπό και ποτέ

²²⁶

Jurgen Habermas, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης*, Εκδόσεις Scripta, Αθήνα, 2004, σ.105

μονάχα ως μέσον»²²⁷. Η ιδέα της ανθρωπότητας είναι δεσμευτική ως προς το να υιοθετήσουμε την οπτική του εμείς σύμφωνα με την οποία αντιμετωπίζουμε τους ανθρώπους ως μέλη μιας εγκλείουσας κοινωνίας, η οποία δεν αποκλείει κανένα πρόσωπο. Η έννοια του νόμου δηλώνει τον τρόπο με τον οποίο είναι δυνατή μια κανονιστική συνεννόηση σε περιπτώσεις συγκρούσεων και η οποία προτρέπει στη δέσμευση της θέλησής μας σε εκείνους τους γνώμονες, τους οποίους ο οποιοσδήποτε μπορεί να επιθυμεί ως γενικό κανόνα²²⁸. Σύμφωνα με τα παραπάνω συμπεραίνουμε πως τα υποκείμενα, τα οποία δρουν αυτόνομα επιβάλλεται να ανοίγονται στον διάλογο προκειμένου να ανακαλύψουν τους κανόνες που αξίζουν την τεκμηριωμένη συγκατάθεση όλων σε σχέση με μια ρυθμιστέα ύλη, όταν εμφανίζεται κάποια διαφωνία ως προς τους θεμελιώδεις αξιακούς προσανατολισμούς. Και οι δυο διατυπώσεις εξηγούν την ίδια διαίσθηση και από διαφορετικές οπτικές. Από την μια πλευρά, μιλάμε για την ιδιότητα του αυτοσκοπού, η οποία ενυπάρχει στο πρόσωπο, που επιβάλλεται να μπορεί να διάγει μια δική του ζωή και από την άλλη πλευρά μιλάμε για τον σύμμετρο σεβασμό, ο οποίος ταιριάζει σε κάθε πρόσωπο σύμφωνα με την ιδιότητά του ως προσώπου²²⁹. Η καθολικότητα των ηθικών κανονιστικών αρχών, επομένως, δεν επιτρέπεται να παραμείνει αφηρημένη αλλά ευαίσθητη ως προς τον συνυπολογισμό των ατομικών βιοτικών καταστάσεων αλλά και σχεδίων των επιμέρους ατόμων ανεξαιρέτως. Η έννοια μιας ηθικής, η οποία διαπλέκει την εξατομίκευση με τη γενίκευση λαμβάνει κάτι τέτοιο υπ' όψιν. Η αυθεντία του πρώτου προσώπου δεν επιτρέπεται να υπονομευτεί ούτε κατά την αυτονομοθέτηση της ηθικής κοινότητας καθώς η ηθική μόνο τότε διασφαλίζει την ελευθερία του ατόμου να διάγει μια δική του ζωή. Στην ίδια την καθολικότητα των κανονιστικών αρχών επιβάλλεται να βρει έκφραση το αβίαστα διυποκειμενικά κοινό, το οποίο θα λαμβάνει υπ' όψιν το εύρος της αιτιολογημένης διαφορετικότητας των διαφερόντων. Αυτό τον όρο οφείλει να πληροί η συγκατάθεση ανεξάρτητων υποκειμένων και η οποία θα βασίζεται σε ορθολογικά κίνητρα. Οποιαδήποτε διαλογικά αποσπώμενη συγκατάθεση έλκει την δύναμη ισχύος της από τη διπλή άρνηση ενστάσεων, οι οποίες έχουν απορριφθεί αιτιολογημένα. Η επιτυγχανόμενη, ωστόσο, συμφωνία δεν αποτελεί συναίνεση που

²²⁷ Jurgen Habermas, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης*, ό.π., σ.106

²²⁸ Jurgen Habermas, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης*, ό.π., σ.107

²²⁹ Jurgen Habermas, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης*, ό.π., σ.107

υποτάσσεται όταν αφομοιώνει την πολυπλοκότητα των επεξεργασμένων ενστάσεων και την ποικιλία των ερμηνευτικών οπτικών. Με αυτό τον τρόπο η δυνατότητα να είναι κάποιος ο εαυτός του είναι ιδιαίτερος σημαντική, όπως εξίσου σημαντική είναι και η δυνατότητα του άλλου να είναι ο εαυτός του²³⁰.

Όπως συμβαίνει στην περίπτωση της δράσης, αντίστοιχα και με τον διάλογο το ναι και το όχι κάποιου μετρά επειδή είναι το ίδιο πρόσωπο αυτό που βρίσκεται πίσω από τις προθέσεις αλλά και τις αξιώσεις του. Στην περίπτωση που αντιλαμβανόμαστε τους εαυτούς μας ηθικά πρόσωπα ενεργούμε και κρίνουμε χωρίς δυνατότητα αντιπροσώπευσης *in propria persona* ότι από μέσα μας μιλά μόνο η δική μας φωνή. Για να μπορεί να είναι κανείς ο εαυτός του θα πρέπει να νιώθει από μέσα του κατά κάποιο τρόπο σαν το σπίτι του. Το σώμα είναι μέσο ενσάρκωσης της προσωπικής ύπαρξης και με τέτοιο τρόπο, ώστε κατά την πραγμάτωση της ύπαρξής του κάθε εξατομικευμένη αυτοαναφορά να κρίνεται άχρηστη και δίχως νόημα. Το κατευθυντήριο νόημα του κέντρου και της περιφέρειας του ίδιου και του ξένου συνδέεται με το σώμα και η ενσάρκωση του προσώπου στο σώμα όχι μόνο δεν επιτρέπει τη διάκριση ανάμεσα σε ενεργητικό και παθητικό αλλά και στην επίδραση και το γεγονός, την κατασκευή και την εύρεση²³¹. Επιβάλλεται μια διαφοροποίηση μεταξύ ενεργειών, ενώ παράλληλα η σωματική ύπαρξη επιτρέπει αυτές τις διακρίσεις οπτικής μόνο υπό την προϋπόθεση ότι το πρόσωπο ταυτίζεται με το σώμα. Για να μπορέσει, ωστόσο, το πρόσωπο να νιώθει ένα με το σώμα επιβάλλεται το τελευταίο να βιωθεί ως αυτοφυές και ως συνέχιση της οργανικής ζωής μέσα από την οποία έχει γεννηθεί το πρόσωπο. Η ελευθερία του ανθρώπου βιώνεται σύμφωνα με κάτι εκ φύσεως ανεξέλεγκτο. Το πρόσωπο έχει τη δυνατότητα να γνωρίζει τον εαυτό του ανεξαρτήτως από την περατότητά του, ως μη παρακάμψιμη πηγή δικών του αξιώσεων. Η φυσικότητα της γέννησης πληροί εννοιολογικά απαραίτητο ρόλο μιας ανεξέλεγκτης αφετηρίας²³². Η φιλοσοφία δεν έχει θέσει στο επίκεντρο τη συγκεκριμένη αλληλουχία. Εξαίρεση αποτελεί η Hannah Arendt, η οποία στο πλαίσιο της θεωρίας της εισάγει την έννοια της γενετικότητας. Διατυπώνει πως η γέννηση

²³⁰ Jurgen Habermas, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης*, ό.π., σ.108

²³¹ Jurgen Habermas, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης*, ό.π., σ.109

²³² Jurgen Habermas, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης*, ό.π., σ.110

ενός παιδιού αρχίζει μια καινούργια βιοϊστορία συνδέοντας τη συγκεκριμένη αρχή με την αυτοκατανόηση δρώντων υποκειμένων, τα οποία έχουν τη δυνατότητα να πραγματοποιήσουν μια νέα αρχή με βάση την ελεύθερη βούλησή τους. Σύμφωνα με την Arendt η βιβλική επαγγελία «εγεννήθη ημιν παιδίον» συνεχίζει να ρίχνει εσχατολογική ανταύγεια στην κάθε γέννηση ξεχωριστά, η οποία δίνει την ελπίδα πως οτιδήποτε εντελώς άλλο θα σπάσει την αλυσίδα της αιώνιας επιστροφής. Το βλέμμα όσων περιμένουν με προσδοκία τον ερχομό του παιδιού προδίδει την προσδοκία του απροσδόκητου. Πάνω σε αυτό επιβάλλεται να συντριβεί η εξουσία του παρελθόντος επί του μέλλοντος. Χρησιμοποιώντας τον όρο της γεννητικότητας η Arendt υψώνει γέφυρες από την απαρχή του όντος μέχρι τη συνείδηση του ενήλικου υποκειμένου προκειμένου το ίδιο να έχει τη δυνατότητα να ορίζει την έναρξη αλληλουχιών δράσης²³³. Η καινούργια αρχή που έρχεται στον κόσμο έχει τη δυνατότητα να αποκτήσει ισχύ μόνο επειδή αναγνωρίζεται στον νεοαφιχθέντα η ικανότητα να κάνει ο ίδιος την καινούργια αρχή. Όσον αφορά την έννοια της πρωτοβουλίας κρύβεται ένα στοιχείο δραστηριοποίησης στις ανθρώπινες δράσεις εξηγώντας πως οι συγκεκριμένες δραστηριότητες ασκούνται από όντα, τα οποία ήρθαν στον κόσμο μέσω της γέννησης και τελούν υπό τον όρο της γεννητικότητας²³⁴. Οι άνθρωποι αισθάνονται ελεύθεροι να ξεκινήσουν κάτι καινούργιο καθώς η γέννηση δηλώνει μια καινούργια αρχή εννοώντας πως με τη γέννηση ξεκινά μια διαφοροποίηση ανάμεσα στο πεπρωμένο του εκκοινωνισμού ενός προσώπου και στο φυσικό πεπρωμένο του οργανισμού του. Η συγκεκριμένη αναγωγή στη διαφορά ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό επιτρέπει στον δρώντα τις επιτελεστικές αυτό - αποδόσεις, χωρίς τις οποίες δεν θα μπορούσε να εννοεί τον εαυτό του ως πρωταρχικό υπεύθυνο των ενεργειών και των αξιώσεών του²³⁵. Για να μπορέσει ένας άνθρωπος να είναι ο εαυτός του πρέπει να υπάρχει ένα σημείο αναφοράς πέραν των δεσμών της παράδοσης και των διαδραστικών αλληλουχιών μιας μορφωτικής διαδικασίας, η οποία διαμορφώνει με βιοϊστορικούς όρους την προσωπική ταυτότητα. Μόνο στη συγκεκριμένη περίπτωση θα δύναται το πρόσωπο να δει τον εαυτό του ως αυτουργό καταλογιστέων ενεργειών αλλά και ως πηγή αυθεντικών απαιτήσεων. Μόνο όταν υποθέτει τη συνέχεια ενός

²³³ Jurgen Habermas, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης*, ό.π., σ.110

²³⁴ Jurgen Habermas, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης*, ό.π., σ. 111

²³⁵ Jurgen Habermas, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης*, ό.π., σ. 111

εαυτού που διαμέσου της βιοϊστορίας θα μπορεί να παραμένει ο ίδιος με τον εαυτό του. Χωρίς τη συγκεκριμένη προεικασία δεν θα είχαμε τη δυνατότητα να προσεγγίσουμε το πεπρωμένο του εκκοινωνισμού μας προκειμένου να διαμορφώσουμε μια αναθεωρητική αυτοκατανόηση. Η συνείδηση πως ο καθένας είναι αυτουργός των δικών του δράσεων και αξιώσεων είναι συνυφασμένη με τη διαίσθηση πως προορίζεται να ιδιοποιείται κριτικά την βιοϊστορία του. Το πρόσωπο, ωστόσο, που δεν αποτελεί αποκλειστικά το προϊόν καθορίζοντος πεπρωμένου εκκοινωνισμού, θα ξεγλιστρήσει από τον εαυτό του μέσα στον ρου αυτών που έχουν παιδευτική επίδραση σχέσεων και σπουδαιοτήτων²³⁶.

Από την περιγραφή της Hannah Arendt δεν προκύπτει πως οι ανώνυμες αλληλουχίες δράσεων του γενετικά επεξεργασμένου οργανισμού απαξιώνουν το ανθρώπινο σώμα ως βάση καταλογισμού του να είναι κανείς ο εαυτός του. Τίθεται, βέβαια, το ερώτημα εάν εμφιλοχωρήσουν στο γενετικό πρόγραμμα του οργανισμού κάθε ανθρώπου ξένες προθέσεις, τότε παύει η γέννηση να σηματοδοτεί μια καινούργια αρχή, η οποία θα είχε τη δυνατότητα να παράσχει στο υποκείμενο, που δρα, τη συνείδηση πως θα ήταν δυνατόν να πραγματοποιήσει το ίδιο μια αρχή οποιαδήποτε στιγμή. Είναι γεγονός πως ο οποιοσδήποτε που συναντά ιζήματα ξένων προθέσεων στον πρωταρχικό σχηματισμό του οργανισμού του θα έπρεπε να πάρει μια θέση έναντι αυτών²³⁷.

²³⁶ Jürgen Habermas, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης*, ό.π., σ.112

²³⁷ Jürgen Habermas, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης*, ό.π., σ.113

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

ΔΙΚΑΙΩΜΑ ΣΤΗΝ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ ΚΑΙ ΠΑΡΕΝΘΕΤΗ ΜΗΤΡΟΤΗΤΑ

Η κατοχύρωση των μεθόδων της παρένθετης μητρότητας ακόμα και στην περίπτωση των άγαμων ζευγών και γυναικών, αποτελεί θέμα με αντικρουόμενες απόψεις. Το βασικό γνώρισμα της ηθικής και το οποίο τη διαχωρίζει από το δίκαιο είναι η απουσία του άμεσου εξαναγκασμού. Η βιοηθική αποτελεί ένα σύστημα κανόνων, το οποίο απευθύνεται στην ατομική συνείδηση του κάθε ατόμου χωρίς εξωτερικό εξαναγκασμό. Έχει τη δυνατότητα να υποδείξει την ενσωμάτωση συγκεκριμένων ηθικών αρχών και κανόνων στους νόμους και ιδιαίτερα στον νόμο για την παρένθετη μητρότητα. Η Πολιτεία επιβάλλει δυσμενείς κυρώσεις για την παράβαση των κανόνων δικαίου χωρίς, ωστόσο, να προβλέπει κυρώσεις και για την παράβαση των κανόνων ηθικής. Ο διαχωρισμός του καλού από το κακό γίνεται κατά βάση με υποκειμενικά κριτήρια μέσω των οποίων ο καθένας διαμορφώνει το δικό του σύστημα κανόνων. Επηρεάζεται, φυσικά, από τις αντιλήψεις που επικρατούν στον κοινωνικό του περίγυρο, η τελική κρίση, ωστόσο, και ευθύνη ανήκει αποκλειστικά στον ίδιο. Μια τέτοιου είδους αυτονομία, η οποία χαρακτηρίζει την ηθική αλλά και μια τέτοιου είδους ετερονομία που διακρίνει το δίκαιο, αποτελούν προϊόν ελευθερίας του οποιουδήποτε υποκειμένου. Παρ' όλα αυτά, η ρευστότητα των ηθικών κανόνων για την αντιμετώπιση των διαφόρων προβλημάτων που εμφανίζονται εξαιτίας της σύγχρονης βιολογίας οδηγεί αναπόφευκτα στη διατύπωση αιτήματος για σαφείς κανόνες δικαίου, συμπληρωμένους με κυρώσεις. Μια τέτοια μετάβαση από την ελεύθερη ηθική επιλογή στον εξαναγκασμό του δικαίου αποτελεί τεράστιο βήμα, το οποίο δεν έχει τη δυνατότητα να πραγματοποιηθεί παρά μόνο εάν συντρέχουν συγκεκριμένες προϋποθέσεις. Βασική προϋπόθεση είναι η ωρίμανση των συνειδήσεων προς συγκεκριμένες κατευθύνσεις προκειμένου να υιοθετηθεί στην συνείδηση κοινωνικών κανόνων, ώστε να στηρίζουν ηθικά και πολιτικά τον νόμο. Η απουσία του όποιου κοινωνικού στηρίγματος καθιστά το τυπικό κύρος του νόμου μετέωρο στην εφαρμογή του²³⁸. Για να γίνει, ωστόσο, ο όποιος συγκερασμός της θεωρίας με την πράξη είναι απαραίτητες οι έννοιες-γέφυρες, όπως είναι η δικαιοσύνη

²³⁸

Γιώργος Κουμάντος, *Προβλήματα Βιοηθικής*, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2003, σ.18

και τα ανθρώπινα δικαιώματα. «Το πρόβλημα είναι να μην περιορισθεί η εφαρμοσμένη ηθική σε απλή περιπτώσιολογία (case study/casuistry), γιατί τότε δεν σημειώνεται πρόοδος σε σχέση με την παλαιότερη έκκληση στη συνείδηση»²³⁹. Η Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου αναφέρει χαρακτηριστικά: «ότι μια ενδιαφέρουσα πρόταση σχετικά με τη Βιοηθική, που ισχύει και για την εφαρμοσμένη ηθική γενικότερα, είναι η αντικατάσταση του λεγόμενου «μοντέλου του αερόστατου» από το «μοντέλο του ποδηλάτου. Ενώ το μοντέλο του αερόστατου αντιπροσωπεύει την τάση που βλέπει την ηθική ως ευδιάκριτη και συστηματική θεωρία, η οποία διαμορφώνεται μακριά από το έδαφος της πρακτικής και μπορεί μετά να εφαρμοσθεί στην ακατάστατη πραγματικότητα, το μοντέλο του ποδηλάτου αντιμετωπίζει τη Βιοηθική εφαρμοσμένη ηθική ως ανάλογη με την τέχνη. Αντί να είναι συνδεδεμένη με αρχές, που συλλαμβάνονται αφ' υψηλού, όπως το αερόστατο που συνδέεται με το έδαφος μόνο με κάποιο λεπτό νήμα, και να είναι έτσι αφηρημένη και υποθετική, η εφαρμοσμένη μπορεί να ασκεί άμεσα την επιδεξιότητα και τη δυναμική της για τη λήψη αποφάσεων σε προβλήματα της καθημερινής ζωής. Αυτό δεν ακυρώνει αναπόφευκτα τη σχέση της με την ηθική φιλοσοφία αλλά εισηγείται ίσως μια νέα, φιλοσοφική, στον πυρήνα της, στρατηγική». Στην περίπτωση της βιοηθικής η ανάγκη για συναίνεση είναι αρκετά έντονη συγκριτικά με τη θεωρητική ηθική, γι' αυτό ακριβώς τον λόγο και τα ανθρώπινα δικαιώματα παρουσιάζονται κυρίως ως κανονιστικά εργαλεία και κριτήρια αξιολόγησης των επιτευγμάτων της βιοϊατρικής. Ο Gewirth²⁴⁰ διατυπώνει πως τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι πυρηνικά στοιχεία μιας οικουμενικής ηθικής και βλέπει τον σεβασμό τους ως τη σύγχρονη εκλογικευμένη εκδοχή της παγκόσμιας αρχής του χρυσού κανόνα». Παράλληλα, ο Nino Carlos, τα παρουσιάζει ως εργαλεία για την αποφυγή της όποιας αυθαιρεσίας, προκειμένου η ηθική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων να συγκροτεί ορθολογικά την ηθική συνείδηση της ανθρωπότητας. Θα αποτελεί οδόφραγμα της κάθε εχθρικής ενέργειας προς τα ανθρώπινα δικαιώματα και θα έχει τη δυνατότητα να αντισταθμίσει την έλλειψη

²³⁹ Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, «Συνέντευξη της Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου στον Στέλιο Βιρβιδάκη», *Cogito*, τεύχος 5, Νοέμβριος 2006

²⁴⁰ Alan Gewirth, "Common Morality and the Community of Rights" σε Gene Outka and Jonh P. Reeder, *Prospects for a Common Morality*, Princeton, P.U.P., 1993 και Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία: Ο αγγλόφωνος στοχασμός*, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1995, σ.σ.325-352

νομικής κατοχύρωσης και να υπερβεί τον ηθικό δογματισμό και σχετικισμό²⁴¹. Τα δικαιώματα μπορούν, επίσης, να αποτελέσουν «κανονιστικά τεχνάσματα» για διάφορες πολιτικές χρήσεις, χωρίς, ωστόσο, να έχουν τη δυνατότητα να αποκαταστήσουν κάποιες άλλες αξίες, όπως την πίστη και την εμπιστοσύνη και να κατανοήσουν με αυτό τον τρόπο το σύνολο της ηθικής θεώρησης. Έχουν έναν ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο σε οποιαδήποτε σχεδόν ηθική θεωρία και αποτελούν κανονιστικούς περιορισμούς στην επιδίωξη ξένων σκοπών. Τους είναι απαραίτητο, παρ' όλα αυτά, ένα σύστημα ηθικών κανόνων με μία δεοντολογική προοπτική.

²⁴¹

Nino Carlos, *Ethics of Human Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1993

3.1 ΣΧΕΣΗ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΙΣ ΔΙΑΦΟΡΕΣ ΗΘΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΚΑΙ ΣΤΙΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΤΩΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ

Τα κυριότερα προβλήματα που αντιμετωπίζει η σύγχρονη βιοηθική αφορούν κυρίως τους όρους δικαιωμάτων, τα οποία κατέχουν σημαντική θέση στις συμβολαιοκρατικές θεωρίες. Εάν εφαρμοστούν οι κλασικές θεωρίες της δεοντοκρατίας και του ωφελιμισμού στην παρένθετη μητρότητα, θα οδηγηθούμε σε διαφορετικές αλλά κυρίως αντίθετες αποφάσεις. Ο ρόλος της επιλογής στον φιλελευθερισμό²⁴², οι εναλλακτικές προτάσεις δικαιοσύνης του Dworkin στο πλαίσιο του φιλελευθερισμού²⁴³ και το ενορατικό ιδεώδες του δικαιώματος της ίσης ευκαιρίας της θεωρίας του John Rawls²⁴⁴, είναι κάποιες από τις θεωρίες που έχουν τη δυνατότητα να οδηγήσουν τη βιοηθική σε έναν κοινά αποδεκτό δρόμο. Η Βιοηθική, ωστόσο, οφείλει να πάρει τις καλύτερες δυνατές αποφάσεις και να λάβει υπ' όψιν της ηθικές έννοιες και αξίες δίνοντας πάντα προτεραιότητα στον ρόλο των δικαιωμάτων. Η σχέση ανάμεσα στις προσεγγίσεις των δικαιωμάτων και τις ηθικές είναι ιδιαίτερα περίπλοκη. Τόσο η μια όσο και η άλλη θεμελιώνονται στον σεβασμό της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, στην αξία του ατόμου αλλά και την ακεραιότητα της ανθρώπινης ύπαρξης. Συμπεραίνουμε, λοιπόν, πως τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν τη δυνατότητα να αποτελέσουν ένα σημαντικό κανονιστικό εργαλείο για την αξιολόγηση των επιτευγμάτων της βιοηθικής, όπως αυτό της παρένθετης μητρότητας. Η βιοηθική δεν είναι αυτή που θα αποτρέψει τη βιοτεχνολογική έρευνα και ιατρική πρόοδο αλλά θα συμβάλει στην εύρεση των όποιων ασφαλιστικών δικλείδων, οι οποίες θα εξασφαλίσουν τον σεβασμό της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και την πραγμάτωση της πράξης που διακρίνεται από ουσιαστική αλληλεγγύη, όπως αυτή της παρένθετης κύσεως. Απώτερος σκοπός της είναι να εφαρμόσει βιοηθικές αρχές και να ενημερώσει για τις όποιες συνέπειες μπορεί να έχει η συγκατάθεση του ανθρώπου στη νέα τεχνολογία και συγκεκριμένα στην παρένθετη κύση. Δεν επιδιώκει να βάλει

²⁴² Robert Nozick, "Free Will" in *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, 1983

²⁴³ Ronald Dworkin, *Taking rights seriously*, Harvard University Press, Cambridge, 1977, p.293

²⁴⁴ John Rawls, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, μετάφραση Φίλιππος Βασιλόγιαννης, Βασίλης Βουτσάκης, Φιλήμων Παιονίδης, επιμέλεια Ανδρέας Τάκης, 1^η έκδοση, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2001

φραγμούς στην επίτευξη της ανθρώπινης αναπαραγωγής αλλά αποσκοπεί να καταστήσει τον άνθρωπο υπεύθυνο για τις αποφάσεις του.

3.2 ΘΕΩΡΗΣΗ ΚΑΘΙΕΡΩΜΕΝΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΘΕΩΡΙΩΝ

Για τα ηθικά διλήμματα που ανακύπτουν ως προς το ηθικά επιτρεπτό της παρένθετης μητρότητας θεωρείται επιβεβλημένη η εφαρμογή κάποιας συγκεκριμένης ηθικής θεωρίας, που θα χρησιμοποιηθεί ως μέθοδος δικαίωσης κάποιας συγκεκριμένης απόφασης. Η Φιλοσοφία προκειμένου να βοηθήσει στο πρόβλημα της παρένθετης μητρότητας δεν θα παράσχει ελιξίρια ιατρικής ηθικής αλλά θα αναλύσει συγκεκριμένες καταστάσεις, οι οποίες εμφανίζονται στα όποια ιατρικά διλήμματα. Θα συμβάλει, επίσης, στην ιεράρχηση των ηθικών αρχών αλλά και στην υπέρβαση ασυμβίβαστων ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η εναπόθεση της λήψης μιας απόφασης στη συνείδηση του προσώπου ταυτίζεται με τα συναισθήματα ή ανάγεται σε αυθαιρεσία. Κάθε κοινωνία, ανάλογα με την εποχή και τα κριτήριά της προσδιορίζει το σωστό από τη στιγμή που οι αξίες μεταβάλλονται. Για να μπορέσει, ωστόσο, να απαντήσει η φιλοσοφία στα όποια προβλήματα και ηθικά διλήμματα, που ανακύπτουν επιβάλλεται να ληφθεί υπ' όψιν το γεγονός ότι η ζωή αποτελεί ύψιστο αγαθό στον κόσμο (Θεωρία της «ιερότητας της ανθρώπινης ζωής» / Theory of the Sanctity of Human Life) και ότι ο άνθρωπος είναι η τελειότερη μορφή ζωής που εξελίχθηκε στον πλανήτη. Η ελευθερία αποτελεί τη βάση για κάθε υποτιθέμενο καλό αναγνωρίζοντας, φυσικά και το γεγονός ότι εμπεριέχει και τη δυνατότητα επιλογής του κακού. Μια οποιαδήποτε, όμως, εξαρχής κατάλυση της ελευθερίας μπορεί να αποτελέσει και το χειρότερο κακό. Η φιλοσοφία οφείλει να λάβει υπ' όψιν της ότι κανένας δεν έχει το δικαίωμα να βλάψει την υγεία άλλου ατόμου είτε άμεσα είτε έμμεσα και ότι η χρήση των επιτευγμάτων της βιοτεχνολογίας πρέπει να γίνεται για το καλό του ανθρώπου. Το οικονομικό όφελος, από την άλλη πλευρά, έρχεται σε δεύτερη μοίρα συγκριτικά με τη ζωή και την ελευθερία του ανθρώπου, χωρίς ωστόσο να μπορεί κανείς να έχει την αποκλειστική χρήση και εμπορία οποιασδήποτε μορφής ζωής. Η έρευνα για τη γνώση δεν είναι δυνατόν να εμποδιστεί, πρέπει, παρ' όλα αυτά, να λαμβάνεται πάντα υπ' όψιν η θέση πως οτιδήποτε είναι τεχνητά δυνατό δεν είναι και πάντα προς όφελος του ανθρώπου. Είναι πολλές οι περιπτώσεις κατά τις οποίες απαγορεύονται οι ακραίες εφαρμογές της γνώσης, σε καμία περίπτωση, όμως, δεν επιτρέπεται να απαγορευθεί η αναζήτηση μιας υπαρκτής αλήθειας, που

προσπαθεί να κατανοήσει ο άνθρωπος. Απαραίτητη προϋπόθεση όλων αυτών είναι η φιλοσοφική και βιολογική παιδεία προκειμένου να συμμετάσχουν οι πολίτες στις διάφορες αποφάσεις με κριτήριο τη γνώση και όχι τον φόβο για ό, τι καινούργιο και άγνωστο.

Η Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου σε ανακοίνωσή της στο Συνέδριο του Κυότο το 1994 διατύπωσε το ερώτημα που αφορά τη σχέση ηθικής φιλοσοφίας και εφαρμοσμένης ηθικής. Υποστήριξε χαρακτηριστικά πως προκειμένου να μην κρίνεται η εφαρμοσμένη ηθική ως μια απλή περιπτωσιολογία, θα πρέπει η θεωρητική ηθική φιλοσοφία να τεθεί ως βάση. Τα προβλήματα της ηθικής οφείλονται στην κοινωνία και η τήρησή τους αποτελεί ατομική επιλογή. Οι δυσκολίες που επιτείνουν την επίλυση των βιοηθικών προβλημάτων είναι η ταχύρρυθμη εξέλιξη της επιστημονικής έρευνας, τα οικονομικά συμφέροντα αλλά και οι προτεινόμενες λύσεις σε προβλήματα βιοηθικής. Δεν είναι λίγες οι φιλοσοφικές αρχές που αλληλοσυγκρούονται, όπως η προερχόμενη από τον Καντ αρχή της αυτονομίας, η αρχή της ευεργεσίας και της μη πρόκλησης βλάβης και πόνου και οι οποίες έχουν μια ωφελιμιστική προέλευση. Το πατερναλιστικό μοντέλο έρχεται να υποκατασταθεί από την αυτονομία του προσώπου και το οποίο έχει καταβολές στη θεωρία του ωφελιμισμού. Στην περίπτωση, επομένως, της παρένθετης μητρότητας, οι βασικές ηθικές θεωρίες είναι οι εξής:

3.3 ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΕΝΟΡΑΣΗΣ (INTUITIONISM)

Η ικανότητα του ατόμου να μπορεί να συλλαμβάνει το ορθό αλλά και το εσφαλμένο διαισθητικά δεν επαρκεί να επιλύσει τα τρέχοντα βιοηθικά προβλήματα. Η οποιαδήποτε επιθυμία του ατόμου να προσφύγει στη μέθοδο της παρένθετης μητρότητας επειδή γνωρίζει ότι πρόκειται για σωστή πράξη, χωρίς ωστόσο να χρειάζεται οποιαδήποτε άλλη ηθική επιχειρηματολογία, θα μπορούσε να οδηγήσει σε έναν άκρατο δογματισμό, ο οποίος δεν αποδίδει ουσιαστικές λύσεις.

3.4 Η ΔΕΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗ ΗΘΙΚΗ

Η συγκεκριμένη ηθική βασίζεται κυρίως στην έννοια του δέοντος, του καθήκοντος αλλά και της υποχρέωσης. Εξετάζει τα ηθικά διλήμματα και δίνει απάντηση στο ερώτημα που αφορά τι πρέπει κάποιος να κάνει βασιζόμενος στις ατομικές του υποχρεώσεις αλλά και στα καθήκοντά του. Ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της συγκεκριμένης περίπτωσης είναι ο παραμερισμός των όποιων περιστάσεων και συνεπειών που θα μπορούσαν να ακολουθήσουν κάποια κατάσταση. Εάν, επομένως, κρίνει ο οποιοσδήποτε ως υπέρτατο καθήκον την ανθρωπιστική στάση προς τους συνανθρώπους του τότε προτεραιότητα θα έχει η κυοφορία του νεογνού προκειμένου να ενταχθεί αλλά και να αγαπηθεί από την οικογένειά του. Η συγκεκριμένη θεώρηση χαρακτηρίζεται από τη σαφήνεια αλλά και τη βεβαιότητα των αφετηριών της και προκρίνει αντίθετα την άρνηση της κυοφορίας σε περίπτωση που το υποκείμενο δεν θεωρήσει ως ανώτερο καθήκον του τη διάθεση του εαυτού του (σε δεδομένη περίπτωση τη μήτρα) για την ίδια και ανεξαρτήτως από την ανάγκη συγγενών, φίλων ή και ξένων συμπολιτών. Ένα ηθικό σύστημα που βασίζεται στη δεοντολογική ηθική είναι ο Καντιανισμός με την καντιανή κατηγορική προσταγή. Σύμφωνα με την κατηγορική προσταγή ο καθένας πράττει σύμφωνα μόνο με έναν τέτοιο γνώμονα, μέσω του οποίου μπορεί συνάμα να θέλει να γίνει καθολικός νόμος αυτός ο γνώμονας. Η προσταγή εμφανίζει ως αναγκαία τη συμφωνία, την προσαρμογή του γνώμονα των πράξεων με την καθολικότητα του νόμου. Σύμφωνα με την καντιανή προσταγή θα ρυθμιζόταν ένας νόμος κατά τον οποίο η παρένθετη μητέρα θα κυοφορούσε τα ξένα προς αυτήν γονιμοποιημένα ωάρια προκειμένου να μπορέσει μια άτεκνη οικογένεια να αποκτήσει παιδί καθώς με τον αντίστοιχο τρόπο θα ήθελε η κυοφορούσα να συμπεριφερθούν και οι συμπολίτες της εάν βρισκόταν σε μια

αντίστοιχη ανάγκη. Μια τέτοια εφαρμογή θα έχει ως κατευθυντήριο άξονα την ανθρώπινη αναπαραγωγή προς επέκταση της προσωπικότητας των γονέων αλλά και ικανοποίηση την ανάγκης τους για τεκνογονία. Για να γίνει περισσότερο κατανοητή η ανωτερότητα του κανόνα σε σχέση με την άρνηση της πραγμάτωσής του θα επιβαλόταν να σκεφτεί κανείς πως πρόκειται για πρόταγμα της ηθικότητας του ατόμου να διαθέσει τον εαυτόν του και όχι να στερήσει τη χαρά και την ευτυχία της τεκνογονίας από ένα ζευγάρι. Από την κατηγορική προσταγή, επομένως, διακρίνεται ο σεβασμός που απέδιδε ο Καντ στο κάθε άτομο προκειμένου να σέβεται ο ένας τον άλλο²⁴⁵. Η ελευθερία αφορά μια θεσμική δομή και ένα σύστημα κανόνων, που ορίζουν δικαιώματα και καθήκοντα. Σε αυτό το πλαίσιο τα άτομα θα έχουν τη δυνατότητα και την ελευθερία είτε να πράττουν κάτι είτε όχι και η ελευθερία τους αυτή να προστατεύεται από τις παρεμβάσεις των άλλων. Η κάθε επιμέρους ελευθερία χαρακτηρίζεται από έναν ιδιαίτερα πολύπλοκο σύμπλεγμα υποχρεώσεων και δικαιωμάτων. Η όσο το δυνατόν καλύτερη διευθέτηση των ποικίλων ελευθεριών εξαρτάται και από το σύνολο περιορισμών στους οποίους υπόκεινται. Παρόλο, λοιπόν, που οι βασικές ελευθερίες μπορούν να περιοριστούν, αυτοί οι περιορισμοί αξιολογούνται από κριτήρια, τα οποία προκύπτουν από την ιδιαίτερη σημασία της ίσης ελευθερίας και τη σειρά προτεραιότητας των αρχών της δικαιοσύνης.

Πρώτο και θεμελιώδες δικαίωμα του ανθρώπου είναι το δικαίωμα στη ζωή. Η Βιοηθική έρχεται να συγκεκριμενοποιήσει ηθικές αξίες με αποδεκτό τρόπο για όλους. Σύμφωνα με τον Καντ μια πράξη έχει ηθική αξία, όταν πραγματοποιείται από καθήκον σύμφωνα με ηθικά αξιώματα²⁴⁶, και όχι σύμφωνα με το καθήκον. Η οποιαδήποτε πράξη εξαρτάται από τη συμφωνία της με τον νόμο εάν θα κριθεί ηθικά ορθή ή εσφαλμένη. Υποστηρίζει χαρακτηριστικά πως η ηθική αξία της οποιασδήποτε πράξης, η οποία πραγματοποιείται από καθήκον, έγκειται στο υποκειμενικό αξίωμα της βούλησης σύμφωνα με το οποίο καθορίζεται η βούληση και επιτελείται η πράξη, και όχι στον σκοπό που επιδιώκεται με αυτή την πράξη ή στην πραγματοποίηση και τα αποτελέσματά της. Οι σκοποί των πράξεων και τα αποτελέσματα των σκοπών αυτών δεν μπορούν να δώσουν μια ηθική αξία στην πράξη. Από την άλλη πλευρά, η

²⁴⁵ Ιμμάνουελ Καντ, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, μετάφραση Γιάννης Τζαβάρας, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 1984, σ.33

²⁴⁶ Ιμμάνουελ Καντ, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, ό.π., §78

ηθικότητα μιας πράξης μπορεί να κριθεί και ωφελμιστικά από το αποτέλεσμα. Με άλλα λόγια οι ηθικές υποχρεώσεις των ανθρώπων δεν θεωρούνται δεδομένες εκ των προτέρων αλλά προκύπτουν μέσα από την εξέταση των επακόλουθων των ηθικών αρχών. Από τη στιγμή που η ωφέλεια αποτελεί την πραγμάτωση του αγαθού για όσους περισσότερους ανθρώπους είναι δυνατόν και το αγαθό από τη δική του πλευρά μπορεί να θεωρηθεί ως ευτυχία, κριτήριο της ηθικότητας νοείται το ποσό ωφέλειας, το οποίο παράγεται από την υιοθέτηση κανόνων καθοδήγησης των πράξεων. Κατά την υπέρτατη αρχή της ωφέλειας και η οποία περικλείει το αίτημα της μεγιστοποίησης της ευτυχίας για τον ευρύτερο πληθυσμό, ηθική είναι η δημιουργία και επιλογή ενός φορέα που θα εξασφαλίσει για τον μεγαλύτερο δυνατό αριθμό ανθρώπων το αγαθό της τεκνογονίας μέσω της παρένθετης μητρότητας. Παρ' όλα αυτά, σκοπός οποιουδήποτε κανόνα δικαίου είναι η επωφελής ρύθμιση των ανθρωπίνων σχέσεων, οι οποίες θα βασίζονται στις επικρατούσες ηθικές και πολιτισμικές αξίες. Διερωτάται, ωστόσο, κανείς από πού μπορεί να συναχθεί πως η διευκόλυνση του άτεκνου ατόμου αντιβαίνει στις σύγχρονες πολιτισμικές και ηθικές αξίες και γιατί αντιβαίνει στις συγκεκριμένες αξίες η αναγνώριση του ατομικού δικαιώματος για τεκνογονία.

Ο John Stuart Mill, στο πρώτο κεφάλαιο του περίφημου βιβλίου του *Περί Ελευθερίας*²⁴⁷, επιχείρησε να θέσει ένα όριο στον περιορισμό της ελευθερίας, κατά το οποίο ο μοναδικός σκοπός χάρη στον οποίο έχει τη δυνατότητα το κράτος να περιορίσει την ελευθερία του ανθρώπου παρά τη θέλησή του είναι να αποτρέψει τη βλάβη σε άλλα άτομα. Παρ' όλα αυτά, δεν νομιμοποιείται να περιορίσει την ελευθερία του ατόμου για προσωπικό σωματικό ή ηθικό καλό. Δεν έχει, επίσης, το δικαίωμα να τον υποχρεώσει είτε να κάνει είτε να μην κάνει κάτι είτε επειδή θα είναι καλύτερο είτε επειδή θα τον κάνει ευτυχέστερο. Σύμφωνα με την κατά τα άλλα πειστική και συνάμα ασαφή αρχή της βλάβης (harm principle) κάθε άτομο είναι κυρίαρχο στον εαυτό του, το σώμα του αλλά και το μυαλό του. Στην περίπτωση της παρένθετης μητρότητας η αρχή του Mill παρουσιάζεται ξεκάθαρη, ενώ παράλληλα ο Feinberg προεκτείνοντας την σκέψη του Mill δίνει έμφαση στην αυτονομία. Η θεωρία του Mill αναγνωρίζει την ελευθερία ως βασικό χαρακτηριστικό του αυτόνομου ανθρώπινου όντος` μια ελευθερία που δεν περιορίζεται στον πνευματικό τομέα αλλά

²⁴⁷

John Stuart Mill, *On Liberty*, Walter Scott Publishing Co., New York and Melbourne, 1859

ορίζεται ως ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας ακόμα και στην εξωτερική της συμπεριφορά. Ο Feinberg²⁴⁸ από τη δική του πλευρά έρχεται να εξηγήσει πως για να αποδεικνύεται η συμπεριφορά της κυοφόρου γυναίκας ως εκούσια και αβίαστη επιβάλλεται να ισχύουν συγκεκριμένες προϋποθέσεις. Αρχικά, το άτομο που επιλέγεται θα πρέπει να είναι ικανό για την πράξη του και η επιλογή του να είναι αποτέλεσμα εξαναγκασμού. Επίσης, η επιλογή δεν πρέπει να είναι αποτέλεσμα τεχνασμάτων και φυσικά να μην προκύπτει από λανθασμένες εντυπώσεις και άγνοια. Επιβάλλεται να υπάρχει απόλυτη γνώση των περιστατικών και των όποιων συνεπειών των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Αξίζει, τέλος, να σημειωθεί πως η επιλογή θα πρέπει να μην είναι αποτέλεσμα καταστάσεων που παρεμποδίζουν την ορθή κρίση του ατόμου, όπως δυνατό πάθος ή έλλειψη χρόνου κ.λπ. Σύμφωνα με την ηθική των αρχών διατυπωμένη από τους Beauchamp και Childress τέσσερις αρχές διέπουν τη βιοϊατρική ηθική, η αρχή της αυτονομίας, της αγαθοεργίας, του «μη βλάπτειν» και της δικαιοσύνης. Η αρχή της αυτονομίας υπάρχει ως ‘*primum inter partes*’ δηλαδή πρώτη ανάμεσα σε ίσες αρχές. Από την άλλη πλευρά, η αρχή της αγαθοεργίας (beneficence) περιλαμβάνει τη φιλανθρωπία, την ευγένεια αλλά και τον αλτρουισμό και παράλληλα οδηγεί στην υποχρέωση του πλησίον να βοηθήσει στην επίτευξη διαφόρων σημαντικών και νομίμων συμφερόντων, υπό την προϋπόθεση πάντα ότι δεν τίθεται σε κίνδυνο ο εαυτός του. Η ηθικότητα, επομένως, της πράξης θεωρείται αδιαμφισβήτητη από τη στιγμή που το όφελος του δέκτη της αγαθοεργίας είναι μεγαλύτερο της ατομικής βλάβης και δεν οδηγεί σε σημαντικό προσωπικό κίνδυνο. Όσον αφορά, λοιπόν, την περίπτωση της παρένθετης μητρότητας δεν τίθεται ζήτημα για την πραγμάτωση της συγκεκριμένης αρχής από τη στιγμή που δεν υπάρχει κίνδυνος για την κυοφόρο. Στην περίπτωση, τέλος, της αρχής της δικαιοσύνης τίθεται ως στόχος η κατανομή των αγαθών αλλά και των υποχρεώσεων με βάση κάποια κριτήρια και τα οποία αφορούν τη συγκριτική και την μη συγκριτική δικαιοσύνη. Η πρώτη περίπτωση επιδιώκει τη διανομή μεταξύ των ατόμων και εξισορροπεί τις προτεραιότητες άλλων ατόμων ή ομάδων. Σε οποιαδήποτε, επομένως, ανεπάρκεια, όπως το γενετικό υλικό της ανώνυμης δότριας, θα εξεταστεί το δικαίωμα του οποιουδήποτε σε συνδυασμό με άλλες ανάγκες και θα εκπληρωθεί αυτή που είναι σοβαρότερη. Από την άλλη πλευρά, η μη συγκριτική δικαιοσύνη διανέμει

²⁴⁸ Joel Feinberg, *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton University Press, Princeton, 1970

ανεξάρτητα από τις απαιτήσεις των υπολοίπων και τα κριτήρια είναι αριθμητικά. Ο Dworkin αναφέρει χαρακτηριστικά πως επειδή το ηθικό περιβάλλον στο οποίο συμβιώνουν οι άνθρωποι δημιουργείται στο μεγαλύτερο μέρος του από τους άλλους, θεωρείται θεμελιώδους σημασίας το ζήτημα του ποιος και πώς θα έχει τη δύναμη να συμβάλει στη δημιουργία του. Η απάντηση η οποία δίνει και είναι συνεπής στα ιδανικά της πολιτικής ισότητας είναι η εξής: Κανείς δεν επιτρέπεται να παρεμποδίζεται να επιδρά στο κοινό ηθικό περιβάλλον, μέσω των ατομικών επιλογών του, των γούστων του, των γνώμών του και του παραδείγματός του, επειδή τυχαίνει αυτά τα γούστα ή οι γνώμες να προκαλούν αηδία σε εκείνους που έχουν τη δύναμη να τους αναγκάσει να σωπάσει²⁴⁹. Υπάρχει, ωστόσο, και η περίπτωση των κοινοτιστών (communicatarians), σύμφωνα με τους οποίους υποστηρίζεται πως τόσο οι κοινοτικές αξίες όσο και οι κοινοτιστές είναι υπεράνω της αξίας των ατόμων που απαρτίζουν την κοινότητα και η παρένθετη μητρότητα αντιμετωπίζεται κυρίως θετικά από τη στιγμή που η πράξη της κυοφόρου αποτελεί προσφορά σε τρίτο πρόσωπο. Αξίζει, ωστόσο, να σημειωθεί πως σε διάφορες περιπτώσεις τα τεχνολογικά μέσα και η ιατρική γενικότερα δεν εμφανίζονται ατομικοκεντρικά όπου το άτομο τίθεται σε προτεραιότητα έναντι του κοινωνικού συνόλου αλλά αρκετά συχνά παραβιάζονται βασικά δικαιώματα, όπως αυτό της δικαιοσύνης, της ισότητας αλλά και της ελευθερίας²⁵⁰. Παρ' όλα αυτά, δεν είναι λίγες οι φορές κατά τις οποίες ενέχεται και το στοιχείο της αλληλεγγύης προς το συνάνθρωπο, της αφιλοκερδούς προσφοράς αλλά και της ολοκλήρωσης της προσωπικότητας μέσω της τεκνογονίας.

²⁴⁹ Ronald Dworkin, "Is there really no right answer in hard cases?" and "Liberalism" in *A Matter of Principle*, Harvard University Press, 1985

²⁵⁰ Cohen-Almagor Raphael, *Medical Ethics at the Dawn of the 21st Century (Annals of the New York Academy of Sciences)*, New York Academy of Sciences, 2000

3.5 ΤΟ ΕΠΙΤΡΕΠΤΟ ΤΗΣ ΠΑΡΕΝΘΕΤΗΣ ΜΗΤΡΟΤΗΤΑΣ ΑΠΟ ΗΘΙΚΗ ΑΠΟΨΗ ΕΙΔΙΚΟΤΕΡΑ

3.5.1 Η ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΤΗΣ ΚΥΟΦΟΡΟΥ

Η απαραίτητη συναίνεση της κυοφόρου αποτελεί ασφαλιστική δικλείδα τόσο της αυτονομίας της όσο και της αυτοδιάθεσής της και εγγυάται όχι μόνο την προστασία της ανθρώπινης αξίας (άρθρο 2 παρ.1 Σ.) αλλά και της προσωπικότητάς της (άρθρο 5 παρ.1 Σ. και 57 Α.Κ.). Αν και η απόφασή της είναι απόλυτα εξαρτημένη από την ίδια, ο αυτοκαθορισμός της ενδέχεται να απομονώσει το άτομο από την κοινότητα, η οποία πιθανότητα θα επιθυμεί να καθορίσει υπευθυνότητες και υποχρεώσεις. Η αυτονομία είναι ιδιαιτέρως σημαντική, ωστόσο επιβάλλεται να γίνει κατανοητή ως προς τη συνάφεια της κοινότητας αλλά και των όποιων άλλων υποχρεώσεών της²⁵¹. Η κυοφόρος έχει ενημερωθεί πλήρως και έχει δώσει τη συγκατάθεσή της χωρίς να τίθεται με αυτό τον τρόπο θέμα προσβολής ή καταπάτησης της αυτονομίας της. «Η ελευθερία της αυτοελεγχόμενης κρίσης και δράσης είναι αφ' εαυτού αγαθό και μαζί με το δικαίωμα να πείθεσαι παρά να εξαναγκάζεσαι, είναι έμφυτες ιδιότητες της ηθικά ώριμης προσωπικότητας»²⁵². Αξίζει, άλλωστε, να σημειωθεί πως κάποιες φορές επιβάλλεται να περιορισθεί η ελευθερία κάποιων ατόμων, προκειμένου να διασφαλιστεί η ελευθερία κάποιων άλλων. Η κυοφόρος δεν εξαναγκάζεται για την πράξη της. Όποια παρέμβαση υπάρξει, από μια απλή συμβουλή έως τον εξαναγκασμό, προσβάλλει την ιδέα της αυτονομίας²⁵³ του προσώπου (moral autonomy), σύμφωνα την οποία ο άνθρωπος οφείλει να διαμορφώνει τη συμπεριφορά του με βάση την κρίση του αλλά και τη συνείδησή του και όχι ύστερα από τον οποιοδήποτε εξωτερικό εξαναγκασμό, ο οποίος έχει προέλθει από το δίκαιο²⁵⁴. Κατά τον Joseph Raz, τα αυτόνομα άτομα

²⁵¹ Immanuel Jakobovits, *Jewish medical ethics: a comparative and historical study of the Jewish religious attitude to medicine and its practice*, Bloch Pub. Co., New York, 1959 and 1962

²⁵² Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969 και *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, μετάφραση Γιάννης Παπαδημητρίου, Εκδόσεις Scripta, Αθήνα, 2001, σ.σ.257-271

²⁵³ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969 και *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, ό.π., σ.267

²⁵⁴ Charles Taylor, *Philosophy and the human sciences, Philosophical Papers*, volume 2, Harvard University Press, 1985

«είναι εκείνα που μπορούν να διαμορφώσουν τη ζωή τους και να καθορίσουν την πορεία της», «είναι δημιουργοί του δικού τους ηθικού κόσμου»²⁵⁵. Παρ' όλαυτα, δεν είναι δυνατόν να θεμελιωθεί εξαναγκασμός της κυοφόρου προκειμένου να χρησιμοποιηθεί η μήτρα της παρά την εναντίωσή της. Οποιαδήποτε παρόμοια πράξη αντίκειται στη συνταγματική ελευθερία και δημοκρατία και δεν δύναται να επιβληθεί από οποιαδήποτε πολιτισμένη κοινωνία. Η αυτονομία προϋποθέτει τη δυνατότητα διαμόρφωσης και εφαρμογής μιας απόφασης, ως μορφή προσωπικής ελευθερίας με αποτέλεσμα ο εξαναγκασμός να αντίκειται στην παρεμπόδιση της παρένθετης μητέρας αλλά και των μελλοντικών γονέων να πράξουν αυτό που επιθυμούν και ως εκ τούτου «να νιώσουν ανελεύθεροι και καταπιεσμένοι έμμεσα ή άμεσα»²⁵⁶. Ο οποιοσδήποτε καταναγκασμός στο επίπεδο που ματαιώνει φυσικά την ανθρώπινη επιθυμία της απόκτησης τέκνου είναι κακός²⁵⁷ και θα ετίθετο το θέμα καταστράτηγησης της αυτονομίας τους.

Από την άλλη, ωστόσο, πλευρά η κυοφόρος οφείλει να συμβιβαστεί να ζει κάτω υπό συγκεκριμένες συνθήκες και να ακολουθεί, φυσικά, ορισμένες οδηγίες και συμβουλές. Οφείλει να έχει δώσει την συγκατάθεσή της για σεξουαλική αποχή, κάπνισμα, χρήση ναρκωτικών ουσιών και αλκοόλ αλλά και φαρμάκων που πιθανότατα επιβαρύνουν την υγεία της. Σύμφωνα, επομένως, με τα παραπάνω θα μπορούσε να γίνει λόγος για συρρίκνωση της προσωπικής της αυτονομίας, η οποία υφίσταται επειδή η ίδια έχει αποδεχτεί τη συμφωνία με την ελεύθερη βούλησή της. Ανάμεσα, ωστόσο, στο πλέγμα των βασικών δικαιωμάτων εμπίπτουν δικαιώματα όπως του γάμου, της δημιουργίας οικογένειας, του σεβασμού στην οικογενειακή ζωή και η αυτονομία στην τεκνοποίηση «Procreative Autonomy», το οποίο μάλιστα προέρχεται από την ελευθερία στην τεκνοποίηση. Σύμφωνα με τον Harris προτείνεται το εξής: «The moral right to reproduce is respected because of centrality of reproduction to personal identity, meaning and dignity. This importance makes the liberty to procreate an important moral right, both for an ethic of individual autonomy

²⁵⁵ Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p.p.154

²⁵⁶ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969 και *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, ό.π., σ.σ.257-271

²⁵⁷ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969 και *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, ό.π., σ.267, Αθήνα

and for the ethics of community or family that view the purpose of marriage and sexual union as the reproduction and rearing of offspring. Because of this importance the right to reproduce is widely recognized as a prima facie moral right that cannot be limited except for a very good reason»²⁵⁸. Ενώ από την δική του πλευρά ο Robertson²⁵⁹ διατυπώνει πως η ελευθερία στην αναπαραγωγή είναι ιδιαίτερος σημαντική καθώς ο καθένας δίνει ιδιαίτερο νόημα στη ζωή του και κατ' αυτή την έννοια οφείλεται να είναι σεβαστή προκειμένου να προωθείται η αξιοπρέπεια και η προσωπική ταυτότητά του, βοηθώντας με αυτό τον τρόπο τα άτομα να αυτοπροσδιορίζονται. Η ελευθερία στην τεκνοποίηση έχει τη μέγιστη αξία και υπερτερεί πάντων, Για να στερήσουμε, επομένως, το συγκεκριμένο δικαίωμα από τον άνθρωπο επιβάλλεται να αποδείξουμε σαφείς και πλήρως μετρήσιμες βλάβες, εξαιτίας των οποίων θα κινδυνέψει η ζωή του ατόμου εάν παραβλεφθούν. Ο Ronald Dworkin έρχεται να κάνει αναφορά, από τη δική του πλευρά, για τη σημασία της αυτονομίας στην αναπαραγωγή. Αναφέρει χαρακτηριστικά πως μέσω της procreative autonomy το άτομο ελέγχει τον ρόλο του στην αναπαραγωγή εκτός από εξαιρετικά σοβαρές περιπτώσεις άρνησης του ρόλου αυτού: «The right to procreative autonomy has an important place... in Western political culture more generally. The most important feature of that culture is a belief in individual human dignity: that people have the moral right- and the moral responsibility- to confront the most fundamental questions about the meaning and value of their own lives for themselves, answering to their own consciences and convictions... The principle of procreative autonomy, in a broad sense, is embedded in any genuinely democratic culture».

Ωστόσο, στην περίπτωση της παρένθετης μητρότητας εκφράζονται και δύο αντίρροπες απόψεις, οι οποίες αναφέρονται η μια υπέρ της απαγόρευσης του θεσμού και μία υπέρ του επιτρεπτού της. Η αρνητική άποψη βασίζεται κυρίως στο επιχείρημα πως η περίπτωση της παρένθετης μητρότητας προσκρούει στην αντίληψη περί ελευθερίας του ατόμου. Χαρακτηρίζεται ως δημιουργία ενός καινούργιου είδους δουλείας και εμπορευματοποίησης του ατόμου και ως ένας κίνδυνος να δημιουργηθεί

²⁵⁸ John Harris, "Cloning", in *A Companion to Applied Ethics*, Frey G. Raymond and Wellman Christopher Heath (eds), Blackwell Publishing, 2003, p.393

²⁵⁹ John Robertson, *Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies*, Princeton, 1994, p.p.33-34

ένα νέο και διαφορετικό είδος εκμετάλλευσης της γυναίκας. Το συγκεκριμένο επιχείρημα ισχυροποιείται κυρίως από τα διάφορα υποβόσκοντα οικονομικά κίνητρα και τις όποιες συναλλαγές, οι οποίες θα μπορούσαν να οδηγήσουν τα άτομα να προσφέρουν το σώμα τους, και στην προκειμένη περίπτωση τη μήτρα τους, ως «υπηρεσία» προκειμένου να φέρουν στον κόσμο ένα παιδί. Διατυπώνεται, επίσης, πως μέσω της διαδικασίας της παρένθετης μητρότητας εμφανίζεται εκτός της δουλείας και η πορνεία, καθώς και στις δυο περιπτώσεις το χρονικό διάστημα είναι καθορισμένο, υπάρχουν όροι-προϋποθέσεις, επιτήρηση αλλά και αμοιβή. Παρόλο, βέβαια, που σε καμία περίπτωση δεν βλάπτεται κανένα από τα συμβαλλόμενα μέρη αλλά απεναντίας λαμβάνουν αυτό που επιθυμούν, οι πολέμιοι του θεσμού της παρένθετης μητρότητας έρχονται να ισχυροποιήσουν την άποψή τους παραθέτοντας και την αρχή του Mill περί περιορισμού της ατομικής ελευθερίας κατά την οποία «The liberty of the individual must be thus far limited; he must not make himself a nuisance to other people»²⁶⁰. Η επ' αμοιβή κυοφορία μπορεί να παραλληλισθεί τόσο με την πορνεία όσο και με το εμπόριο βρεφών, καθώς το παιδί αντιμετωπίζεται ως αντικείμενο και από τη στιγμή που ελλοχεύει ο κίνδυνος εμπορευματοποίησης των γυναικείων χαρακτηριστικών αλλά και των γυναικείων αναπαραγωγικών ικανοτήτων²⁶¹. Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, διατυπώνεται η άποψη ότι η πρακτική της επ' αμοιβή μητρότητας δεν είναι δυνατόν να συγκριθεί με το εμπόριο βρεφών, καθώς ο συγκεκριμένος όρος προϋποθέτει ότι το αντικείμενο της συναλλαγής ανήκει στην ιδιωτική ιδιοκτησία του εμπορευομένου. Γεγονός που δεν ισχύει στην περίπτωση της παρένθετης μητρότητας καθώς αντικείμενο της συναλλαγής δεν είναι το παιδί αλλά τα γονικά δικαιώματα και οι γονικές υποχρεώσεις.

Από την άλλη πλευρά, οι υποστηρικτές της συγκεκριμένης διαδικασίας στηρίζονται κατά βάση στο γενικό δικαίωμα της προσωπικότητας και της ελευθερίας κίνησης θέτοντας το ερώτημα: «Πώς μπορεί άραγε να αποσαφηνισθεί πότε τίγεται ο πυρήνας του αυτοκαθορισμού κάποιου, όταν ο ίδιος με τη δική του θέληση – ακριβώς δηλαδή αυτοκαθοριζόμενος- έχει αποδεχθεί μια συμφωνία με σοβαρές, έννομες

²⁶⁰ Holland George Sabine, *Ιστορία των πολιτικών θεωριών*, μετάφραση Μάνθος Κρίστης, Εκδόσεις Ατλαντίς, Αθήνα, 1998, σ.762

²⁶¹ Jane Margaret Radin, "Market-inalienability", *Harvard Law Review*, 1987, p.p.1929-1932

συνέπειες για τον τρόπο ζωής του;»²⁶². Όσον αφορά το επιχείρημα της εμπορευματοποίησης έρχονται να ανταπαντήσουν πως ο νόμος προνόησε και καταδίκασε τη συγκεκριμένη εκδοχή καθώς σύμφωνα με τον Mill, «η μόνη ελευθερία που είναι άξια του ονόματός της είναι η ελευθερία να επιδιώκουμε το όφελός μας με τον δικό μας τρόπο», ισχυρισμός που ενίοτε δικαιολογεί τον καταναγκασμό. «Εφόσον, σύμφωνα με τις υπαγορεύσεις της δικαιοσύνης, κάθε άτομο πρέπει να διαθέτει ένα minimum ελευθερίας, όλα τα άλλα άτομα πρέπει να εμποδίζονται, εν ανάγκη μάλιστα δια της βίας, όταν προσπαθούν να του το στερήσουν»²⁶³. Πέραν αυτού, διατυπώνεται ότι η τυχόν απαγόρευση της παρένθετης μητρότητας αποτελεί δυσμενή διάκριση προς τη γυναίκα, καθώς ο μεν άνδρας που δεν δύναται να τεκνοποιήσει, υποβοηθείται με δωρεά σπέρματος, ενώ αντίθετα η γυναίκα που αδυνατεί να κυοφορήσει, μένει αβοήθητη. Παρ' όλα αυτά, θεωρούν και οι ίδιοι ανεπίτρεπτη την αμειβόμενη παρένθετη κυοφορία επισημαίνοντας²⁶⁴ ότι στην περίπτωση της αλτρουιστικής προσφοράς, η ελεύθερη απόφαση μιας γυναίκας να βοηθήσει ένα ζευγάρι δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι αντίκειται στις συνταγματικές αρχές περί προστασίας της ελευθερίας ή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Το στοιχείο, ωστόσο, της ανιδιοτέλειας είναι δύσκολο να αποδειχθεί αλλά και να ελεγχθεί. Οι τέτοιου είδους συμφωνίες είναι αντίθετες με τα χρηστά ήθη (ΑΚ 178) και τον νόμο καθώς από τη μια πλευρά προσκρούουν στην «αδιάθετη» ιδιότητα της μητρότητας αλλά και των οικογενειακών σχέσεων (ΑΚ 175 εδ.1) και από την άλλη η συγκεκριμένη μέθοδος δεν συμβιβάζεται με το πρότυπο της οικογένειας **άρθρο 21 παρ. 189 Σ**²⁶⁵. Η αμειβόμενη παρένθετη κυοφορία επαληθεύει το θεώρημα του

²⁶² Αριστόβουλος Μάνεσης, «Συνταγματικά Δικαιώματα, α' Ατομικές ελευθερίες», ό.π., σ.σ.32-52.

²⁶³ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969 και *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, ό.π., σ.265

²⁶⁴ Ισμήνη Κριάρη-Κατράνη, «Το Σύνταγμα και το Σχέδιο Νόμου της Ειδικής Νομοπαρασκευαστικής Επιτροπής του Υπουργείου Δικαιοσύνης-Ιατρική υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή», *Χρονικά Ιδιωτικού Δικαίου*, Β, 2002, σ.σ. 679-688

²⁶⁵ Μαριάνος Καράσης, «Η ανθρωπολογική διάσταση του δικαίου της βιοτεχνολογίας», σε συλλογικό έργο Εταιρία Νομικών Βορείου Ελλάδος, *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Γενετική Τεχνολογία: Η ηθικοκοινωνική διάσταση*, Εκδόσεις Σάκκουλας, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, 2003, σ.126

Coase²⁶⁶ κατά το οποίο το δίκαιο δεν δύναται να επηρεάσει την κατανομή των δικαιωμάτων. Σύμφωνα με το συγκεκριμένο θεώρημα τα δικαιώματα εν τέλει δεν θα ανήκουν σε εκείνον στον οποίο παραχωρήθηκαν από το δίκαιο αλλά σε εκείνον που τα αξιολογεί περισσότερο. Εάν υπαχθεί το θεώρημα στην περίπτωση της παρένθετης μητρότητας τότε θα δημιουργηθεί μια οικογένεια μέσω της αγοράς και όχι μέσω της αγάπης. Επίσης, οι συμφωνίες της παρένθετης μητρότητας προωθούν έναν κόσμο «ιδιωτικών παραγγελιών», στον οποίο οι οικογενειακές σχέσεις είναι ζήτημα επιλογής.

Η αρχή της αξιοπρέπειας του ανθρώπου εκφράζει κατά κύριο λόγο την ίδια την ουσία του ανθρώπου. Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια είναι απόλυτη και απαραβίαστη. Χρησιμοποιώντας τον όρο «απόλυτη» επιδιώκεται να τονιστεί η αδυναμία περιορισμού της αρχής της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Η αξία του ανθρώπου δεν επιδέχεται περιορισμούς και ούτε υπερτερεί έναντι οποιασδήποτε άλλης συνταγματικής αρχής ή δικαιώματος. Ωστόσο, υπάρχει και η αντίληψη κατά την οποία η αρχή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας κατέχει εξέχουσα θέση έναντι των άλλων αρχών και δικαιωμάτων και κυρίως έναντι της προσωπικής ελευθερίας. Είναι θεμιτό η ανθρώπινη αξιοπρέπεια να επιφέρει κάποιους περιορισμούς στα ανθρώπινα δικαιώματα, είναι όμως ανεπίτρεπτο να περιορίζεται η ανθρώπινη αξία από τα συνταγματικά δικαιώματα. Πρόκειται για μια αρχή, η οποία επιτάσσει τον σεβασμό της ανθρώπινης αξίας και την χαρακτηρίζει ως πολύτιμο συνταγματικό αγαθό. Ο άνθρωπος, επομένως, έχει ως σύμφυτο χαρακτηριστικό την ιδιότητα να ανήκει στο ανθρώπινο είδος από τη στιγμή που εμφανίζει τις αλληλένδετες διαστάσεις της ατομικής, κοινωνικής και βιολογικής-γενετικής. Η αξία του ανθρώπου επιβάλλεται να λειτουργεί ως μιας απαραβίαστη αρχή κατά την οποία κανένας δεν θα έχει τη δυνατότητα να αμφισβητήσει την ανθρώπινη υπόσταση του προσώπου κι ούτε φυσικά να στερήσει το δικαίωμα να απολαμβάνει ελεύθερα το σύνολο των δικαιωμάτων που του αναγνωρίζει η έννομη τάξη. Όλα αυτά, φυσικά, πάντοτε στο πλαίσιο του σεβασμού των δικαιωμάτων των άλλων και των κανόνων της εύρυθμης κοινωνικής συμβίωσης. Σύμφωνα με την άποψη του Καντ²⁶⁷ η κεντρική ιδέα στην

²⁶⁶ Ronald H. Coase, "The Problem of Social Cost", *Journal of Law and Economics*, 3, 1960, p.p.1-44

²⁶⁷ Ιμμάνουελ Καντ, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, ό.π., σ.σ.108-111

ηθική είναι ο σεβασμός του ανθρώπου αλλά και η αίσθηση ότι ο καθένας οφείλει να συμπεριφέρεται με την αρμόζουσα αξιοπρέπεια. Επιβάλλεται να δείχνουμε την ηθική μας ευθύνη, η οποία κρίνεται ως ανύπαρκτη σε περίπτωση που δεν σεβόμαστε την αξιοπρέπεια του άλλου. Οι πολέμοι της συγκεκριμένης άποψης υποστηρίζουν πως το ζευγάρι χρησιμοποιεί την παρένθετη μητέρα προκειμένου να επιτευχθεί ο σκοπός του, ο οποίος επικαλείται την αξία της ζωής με την εργαλειακή της έννοια. Η αξία της ζωής καταστρατηγείται και θίγεται παράλληλα η αξιοπρέπεια της παρένθετης ως άτομο. Οι προσωπικές αντιλήψεις και η ψυχοσύνθεση του ζεύγους μεταφέρονται αναπόφευκτα και στην ψυχοσύνθεση της κυοφόρου, αναιρώντας συγχρόνως τη δική της υποκειμενικότητα. Ο παραγκωνισμός της προσωπικότητας της φέρουσας μετατρέπει το άτομο σε αντικείμενο εκμετάλλευσης και το άτεκνο ζευγάρι ασκεί την ελευθερία του εις βάρος της αυτονομίας αλλά και της αξιοπρέπειας της παρένθετης, χαρακτηριστικά τα οποία δεν είναι διαπραγματεύσιμα και παρουσιάζονται άνευ όρων. Οι ενάντιοι της συγκεκριμένης μεθόδου υποστηρίζουν ότι παρόλο που παρουσιάζεται το αίσθημα της αυτοθυσίας, που νιώθει, παρ' όλα αυτά, στην πραγματικότητα νοικιάζει τη μήτρα και εμφανίζει τον εαυτό της σαν μια αναπαραγωγική μηχανή (baby farming). Το σώμα της γυναίκας εμπορευματοποιείται και παράλληλα νομιμοποιείται μέσω του νομοθέτη η παραγγελία ζωής μέσω συγκεκριμένων οδηγιών.

Στην περίπτωση, ωστόσο, της μεθόδου της παρένθετης μητρότητας κρίσιμο ζητούμενο αποτελεί και το όριο της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, το οποίο διασφαλίζεται μόνο με την αφιλοκερδή συμμετοχή της φέρουσας στη διαδικασία. Το ανθρώπινο σώμα αποτελεί μέρος της προσωπικότητας του ατόμου και η οποιαδήποτε πώληση ή ενοικίασή του θα κρινόταν αρνητική για το άτομο. Θα μπορούσε, παρ' όλα αυτά, ο οποιοσδήποτε να αναρωτηθεί για ποιο λόγο ο άνθρωπος καταφεύγει σε έναν τέτοιου είδους εξευτελισμό κι εάν αυτός, φυσικά, είναι δυνατόν να αποτραπεί με κυρώσεις ή απαγορευτικούς κανόνες. Ο άνθρωπος είναι ένα συνειδητό και έλλογο ον, ενώ παράλληλα η εσωτερική ελευθερία της συνείδησής του θα χαρακτηριζόταν άρρηκτα συνυφασμένη με την ανθρώπινη αξία και υπόσταση. Κατά πόσο, λοιπόν, ο περιορισμός αυτής της ελευθερίας της συνείδησης συνεπάγεται την υποβάθμιση της ανθρώπινης αξίας; Σύμφωνα με το γεγονός ότι η αξιοπρέπεια αλλά και η ελευθερία

συνείδησης είναι αλληλοεξαρτώμενες έννοιες, θα ήταν δυνατόν να προκύψει η ένσταση ως προς τον τρόπο προστασίας των συγκεκριμένων ατόμων, σε περίπτωση που αυτά δεν έχουν την ικανότητα να αντιληφθούν τα όρια σεβασμού της αξιοπρέπειάς τους. Αυτήν την αντίδραση έρχεται να παρακάμψει η θεώρηση που εμφανίζεται για την προστασία γενικότερα κάθε ατόμου στον τομέα της Βιοϊατρικής. Με άλλα λόγια προτείνεται να αξιοποιείται η αρχή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας με γνώμονα τη στάθμιση συνταγματικών αγαθών που διακυβεύονται ή ως πηγή έμπνευσης κειμένων, τα οποία θα θέτουν φραγμούς σε πρακτικές που ελλοχεύουν κινδύνους για το αγαθό της αξιοπρέπειας. Εν συνεχεία, θα μπορούσε διερωτηθεί κανείς εάν κάποιο άτομο χρησιμοποιεί ελεύθερα τον εαυτό του, πώς είναι δυνατόν κάτι τέτοιο να χαρακτηρίζεται αντίθετο με την αξιοπρέπειά του και πως είναι δυνατόν να αγνοείται η παράμετρος της θέλησής του να υιοθετείται άκριτα η υποκειμενική κρίση κάποιου τρίτου ατόμου. Σύμφωνα με τη φιλελεύθερη θεώρηση της αξίας του ανθρώπου μια συμπεριφορά δεν χαρακτηρίζεται ως απάνθρωπη και εξευτελιστική, ούτε ανήθικη σε περίπτωση δεν γίνεται αντιληπτή ως τέτοια από το υποκείμενο που συμμετέχει σε αυτήν ή γίνεται δέκτης της. Σε αντίθετη περίπτωση μια αντικειμενικού χαρακτήρα προσέγγιση της συγκεκριμένης αρχής θα ήταν σε περίπτωση που μια συμπεριφορά θα κρινόταν απάνθρωπη με κοινωνικά κριτήρια και ανεξάρτητα από την έκφραση της ελεύθερης συναίνεσης του ατόμου αλλά και της πιθανής επιθυμίας του να συνεχίσει σε προσβλητικές για το άτομό του δραστηριότητες.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

Η ΙΔΙΩΤΙΚΗ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΣΤΗΝ ΠΑΡΕΝΘΕΤΗ ΜΗΤΡΟΤΗΤΑ

Οι ηθικές αντιλήψεις που απασχολούν κατά καιρούς όσον αφορά τη μέθοδο της παρένθετης μητρότητας διαφέρουν ανά έννομη τάξη με αποτέλεσμα να συναντάμε τέσσερις διαφορετικές προσεγγίσεις του φαινομένου²⁶⁸, οι οποίες συνίστανται στην πλήρη νομική απαγόρευση, τη νομοθετική αποχή, την ελεύθερη ιδιωτική συμβατική ρύθμιση και το μονοπώλιο της κρατικής ρύθμισης. Οι συγκεκριμένες νομικές επιλογές εμφανίζουν πλεονεκτήματα αλλά και μειονεκτήματα. Όσον αφορά την νομική απαγόρευση πρόκειται για μια ασφαλή επιλογή, η οποία αναφέρει τη ρητή αποδοκιμασία της κρατικής εξουσίας έναντι ενός κοινωνικού φαινομένου, το οποίο παρουσιάζει αμφίβολα αποτελέσματα επιτυχίας. Αυτό συμβαίνει καθώς οι συμφωνίες της παρένθετης μητρότητας συνάπτονται συνήθως παράνομα με αποτέλεσμα να πλήττεται το συμφέρον του παιδιού καθώς η συγγένεια ιδρύεται μόνο με τις χρονοβόρες διαδικασίες της υιοθεσίας. Η νομοθετική αποχή χαρακτηρίζεται ως επικίνδυνη επιλογή καθώς ενισχύει την ανασφάλεια δικαίου. Συγκεκριμένα, ελλοχεύει ο κίνδυνος άνισης νομικής μεταχείρισης παρόμοιων περιπτώσεων από τη στιγμή που αυξάνεται ο κίνδυνος να εμφανιστούν προσωπικές ηθικές αντιλήψεις λειτουργών της δικαιοσύνης κατά την εκδίκαση των όποιων διαφορών ανακύψουν. Πλεονέκτημα της συγκεκριμένης συμβατικής ρύθμισης θεωρείται το γεγονός ότι διευρύνεται η απόλαυση του δικαιώματος στην αναπαραγωγή τόσο της γυναίκας που αναλαμβάνει να κυοφορήσει όσο και του ζευγαριού και παράλληλα αποτελεί ένα δίχτυ ασφαλείας (safety net) σε περίπτωση που εξελιχθούν ανώμαλα οι μεταξύ τους σχέσεις²⁶⁹. Η συμβατική, με άλλα λόγια, ρύθμιση έχει τη δυνατότητα να καλύψει οριακές περιπτώσεις κατά τις οποίες γεννιούνται περισσότερα από ένα τέκνα ή σε περίπτωση που το τέκνο γεννηθεί με σοβαρό γενετικό ελάττωμα. Η συγκεκριμένη, επομένως, δεσμευτικότητα αποτελεί εγγύηση τήρησης των αναληφθεισών υποσχέσεων. Από την άλλη, ωστόσο, πλευρά η

²⁶⁸ Rachel Cook, Shelly Day Sclater, Felicity Kaganas, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, ό.π., p.5

²⁶⁹ Melissa Lane, "Ethical Issues in surrogacy agreements" in Rachel Cook, Shelly Day Sclater, Felicity Kaganas, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, Hart Publishing, Oxford–Portland Oregon, 2003, σ.134

συμβατική ρύθμιση δεν αρκεί στο σημείο που κάποιο περιεχόμενο σύμβασης δε σημαίνει ότι έχει τη δυνατότητα να γίνεται αποδεκτό από την έννομη τάξη. Επιβάλλεται, συνεπώς, η ύπαρξη κρατικής ρύθμισης, η λειτουργία της οποίας θα είναι συνδυαστική με τη συμβατική²⁷⁰. Το συγκεκριμένο συνδυαστικό μοντέλο ακολουθείται επιτυχώς από τον Έλληνα νομοθέτη καθώς ισορροπεί ανάμεσα στην ιδιωτική αυτονομία και τον κρατικό έλεγχο. Η μέθοδος της παρένθετης μητρότητας ρυθμίζεται σε Αγγλία, Νότια Αφρική, Αυστραλία, Βραζιλία, σε κάποιες πολιτείες της Αμερικής, την Νέα Ζηλανδία²⁷¹, Κορέα, Ολλανδία και πλέον και στην Ελλάδα. Η διαδικασία της παρένθετης μητρότητας αποτελεί μια μέθοδο που συγκεντρώνει διεθνώς τα περισσότερα πυρά από οποιαδήποτε άλλη μέθοδο της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής. Οι ενστάσεις είναι ως επί το πλείστον ηθικής αλλά και νομικής υφής.

Μια βασική ηθική αντίρρηση και η οποία προέρχεται και από την καντιανή φιλοσοφία αποτυπώνει το αξίωμα πως ο άνθρωπος δεν μπορεί να χρησιμοποιείται ως μέσο αλλά ως σκοπός. Η κυοφόρος γυναίκα μετατρέπεται σε εκκολλαπτική μηχανή²⁷² και σε ένα μέσο το οποίο χρησιμοποιείται για να εξυπηρετήσει σκοπούς τρίτων²⁷³. Παρ' όλα αυτά, το συγκεκριμένο επιχείρημα εμφανίζεται και ο αντίλογος πως η επιβολή σε μια γυναίκα να δεσμευθεί να κυοφορήσει για μια τρίτη είναι πατερναλιστική καθώς στερείται της δυνατότητας να πράξει σαν ένα ηθικό, αυτόνομο

²⁷⁰ Έφη Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, «Το Σχέδιο Νόμου για την ιατρική υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή και ο αντίλογος στις αντιδράσεις εναντίον του», *Χρονικά Ιδιωτικού Δικαίου*, Β, 2002, σ.σ.676-677

²⁷¹ Tudi Ken Daniels, "The policy and practice of surrogacy in New Zealand" in Rachel Cook, Shelly Day Sclater, Felicity Kaganas, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, Hart Publishing, Oxford – Portland Oregon, 2003(b), p.p.,55-73

²⁷² Ναταλή-Χριστίνα Σαμαρά, «Η νομική θέση της τρίτης δότριας γενετικού υλικού (ωαρίου) στην τεχνητή γονιμοποίηση», στο *Ιατρική Υποβοήθηση στην Ανθρώπινη Αναπαραγωγή και Αστικό Δίκαιο*, Βιβλιοθήκη Κριτικής Επιθεώρησης, 1, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 2002, σ.145 και Θανάσης Παπαχρίστου, *Η τεχνητή αναπαραγωγή στον Αστικό Κώδικα*, Εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, 2003, σ.49

²⁷³ Melissa Lane, "Ethical Issues in surrogacy agreements" in Rachel Cook, Shelly Day Sclater, Felicity Kaganas, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, ό.π., σ.136 και Eric Blyth and Claire Potter, "Surrogacy, market forces, assisted conception" in Rachel Cook, Shelly Day Sclater, Felicity Kaganas, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, ό.π., p.231

και έλλογο υποκείμενο δικαίου²⁷⁴. Η επόμενη ηθική αντίρρηση αφορά στην εμπορευματοποίηση στην οποία οδηγεί η μέθοδος της παρένθετης μητρότητας. Τόσο η μητέρα όσο και το παιδί που γεννάται αποτελούν αντικείμενα συναλλαγής. Αποδοκιμάζεται, με λίγα λόγια, ο χώρος της οικογένειας, ο οποίος αποτελεί έναν χώρο ανάπτυξης συναισθημάτων αγάπης και ανιδιοτέλειας και ο οποίος μετατρέπεται σε αντικείμενο διαπραγμάτευσης²⁷⁵. Η συγκεκριμένη, ωστόσο, άποψη έρχεται αντιμέτωπη με τη σκέψη πως συμφωνίες που αφορούν το παιδί, όπως υιοθεσία κ.ά. δεν διατυπώνονται αντίστοιχες κριτικές²⁷⁶. Η τελευταία ηθική αντίρρηση αντιτάσσεται με το γεγονός πως επιλέγοντας τη συγκεκριμένη μέθοδο, η γέννηση του παιδιού βρίσκεται εκτός γάμου και τονίζει την ελεύθερη συμβίωση²⁷⁷. Η συγκεκριμένη, βέβαια, άποψη αλλάζει το σημείο προβληματισμού και το θέτει σε νέα βάση, αυτή του ζητήματος της εκτός γάμου τεκνοποίησης.

Εκτός όλων των παραπάνω έχουν διατυπωθεί αντιρρήσεις και σε καθαρά νομικό επίπεδο. Δεν είναι λίγοι οι συγγραφείς, οι οποίοι εκφράζουν τις δικές τους επιφυλάξεις για τη συγκεκριμένη μέθοδο καθώς μέσω αυτής οι δεσμοί συγγένειας γίνονται ζήτημα ιδιωτικής διευθέτησης και επιλογής²⁷⁸. Η σύναψη, παρ' όλα αυτά, μιας τέτοιας συμφωνίας θίγει και την ιδιωτική αυτονομία των εμπλεκόμενων μελών καθώς μπορεί να προαγάγει αλλά και να υπονομεύσει την ιδιωτική αυτονομία²⁷⁹. Επίσης, δεν διευρύνεται η ιδιωτική αυτονομία γυναικών που διαθέτουν οικειοθελώς

²⁷⁴ Melissa Lane, "Ethical Issues in surrogacy agreements" in Rachel Cook, Shelly Day Sclater, Felicity Kaganas, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, ό.π., σ.134 και Eric Blyth and Claire Potter, "Surrogacy, market forces, assisted conception" in Rachel Cook, Shelly Day Sclater, Felicity Kaganas, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, ό.π., σ.232

²⁷⁵ Radhika Rao, "Surrogacy Law in the United States: the outcome of ambivalence" in Rachel Cook, Shelly Day Sclater, Felicity Kaganas, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, Hart Publishing, Oxford–Portland Oregon, 2003, p.33

²⁷⁶ Έφη Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, «Η ίδρυση της συγγένειας με την μητέρα στην περίπτωση του δανεισμού μήτρας: μια νομοθετική πρόταση», *Αρμενόπουλος*, 48,, 1994, σ.1235

²⁷⁷ Melissa Lane, "Ethical Issues in surrogacy agreements" in Rachel Cook, Shelly Day Sclater, Felicity Kaganas, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, ό.π., σ.122

²⁷⁸ Melissa Lane, "Ethical Issues in surrogacy agreements" in Rachel Cook, Shelly Day Sclater, Felicity Kaganas, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, ό.π., σ.122

²⁷⁹ Radhika Rao, "Surrogacy Law in the United States: the outcome of ambivalence" in Rachel Cook, Shelly Day Sclater, Felicity Kaganas, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, ο.π., p.2

τις αναπαραγωγικές τους ικανότητες, όπως οι ίδιες επιθυμούν, ούτε των υπογόνιμων ζευγαριών, τα οποία δεν δύνανται να αποκτήσουν παιδί με άλλη μέθοδο. Η ιδιωτική αυτονομία περιορίζεται και σε περιπτώσεις γυναικών που εξαναγκάζονται εξαιτίας οικονομικών δυσχερειών να καταφύγουν σε τέτοιου είδους συμφωνίες αλλά και υπογόνιμων ζευγαριών που πιέζονται από τον κοινωνικό τους περίγυρο να προσφύγουν στη διαδικασία της παρένθετης μητρότητας προκειμένου να αποφύγουν παραδοσιακούς τρόπους, όπως την υιοθεσία. Τίθεται, επίσης, το ζήτημα της οικονομικής συναλλαγής και η καταβολή οικονομικού ανταλλάγματος στην κυοφόρο καθώς ο ρόλος δίνει το κίνητρο προσέλευσης γυναικών με χαμηλούς οικονομικούς πόρους. Το συγκεκριμένο ζήτημα χρήζει περαιτέρω εξέτασης καθώς προβάλλονται υπέρ και κατά επιχειρήματα. Δεν είναι λίγοι εκείνοι που θεωρούν πως η καταβολή οικονομικού ανταλλάγματος θίγει τον αυτοκαθορισμό της κυοφόρου καθώς πρόκειται για συμφωνία της τελευταίας να γεννήσει ένα παιδί για χάρη κάποιας άλλης γυναίκας και θα αποτελεί τρόπο επιβίωσης για την ίδια ή ακόμα και την οικογένειά της. Αξίζει, επίσης, να σημειωθεί πως η αποκάλυψη στο τέκνο πως γεννήθηκε από κάποια άλλη γυναίκα, η οποία είχε λάβει οικονομικά ανταλλάγματα θα μπορούσε να επηρεάσει συναισθηματικά²⁸⁰. Έχει ακόμα υποστηριχθεί πως η εκτέλεση μιας οποιασδήποτε συμφωνίας χωρίς οικονομικά οφέλη, έχει περισσότερες πιθανότητες να εξελιχθεί ομαλά για όλα τα εμπλεκόμενα μέλη²⁸¹. Με την απαγόρευση της καταβολής ανταλλάγματος η δημόσια εξουσία προστατεύει την ιδιωτική αυτονομία των εμπλεκόμενων προσώπων. Στην περίπτωση της κυοφόρου, οι αναπαραγωγικές της ικανότητες δεν θα εξαγοράζονται και στην περίπτωση του ζευγαριού, που επιθυμεί να

²⁸⁰ Rachel Cook, Shelly Day Sclater, Felicity Kaganas, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, Hart Publishing, Oxford–Portland Oregon, 2003, p.12, Lita Linzer Schwartz, “Surrogacy arrangements in the USA: What relationships do they spawn?” in *Surrogate Motherhood International Perspectives*, Rachel Cook and Shelly Day Sclater (eds.), Hart Publishing, Oxford, 1997, p.171

²⁸¹ Rachel Cook, Shelly Day Sclater, Felicity Kaganas, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, Hart Publishing, Oxford–Portland Oregon, 2003, p.12, Lita Linzer Schwartz, “Surrogacy arrangements in the USA: What relationships do they spawn?” in *Surrogate Motherhood International Perspectives*, Rachel Cook and Shelly Day Sclater (eds.), Hart Publishing, Oxford, 1997, p.171

αποκτήσει παιδί δε θα γίνεται όμηρος εκβιασμών και υπερβολικών οικονομικών απαιτήσεων από την κυοφόρο²⁸².

Από την άλλη πλευρά, έχει υποστηριχθεί πως η μη καταβολή οικονομικής αποζημίωσης αποτελεί πράξη εκμετάλλευσης της κυοφόρου²⁸³ και μείωση των πιθανοτήτων ανεύρεσης υποψήφιας κυοφόρου. Το ύψος του οικονομικού ανταλλάγματος δεν υπερβαίνει το σύνολο των δαπανών, τις οποίες καλύπτουν νόμιμα οι κοινωνικοί γονείς στην κυοφόρο²⁸⁴. Υποστηρίζεται, ακόμη, πως από τη στιγμή που η κυοφόρος πληρώνεται αυτό δε σημαίνει πως μειώνονται ή αναιρούνται τα αισθήματα αλτρουϊσμού της συγκριτικά με μια κυοφόρο που δεν πληρώνεται²⁸⁵. Αξίζει, τέλος, να σημειωθεί πως η βασική διαφορά μεταξύ της μεθόδου της παρένθετης μητρότητας με αντάλλαγμα και της δωρεάς γενετικού υλικού πάλι με αντάλλαγμα δεν είναι τέτοιας σημασίας ώστε να δικαιολογείται η απαγόρευση του οικονομικού ανταλλάγματος στην πρώτη περίπτωση και να επιτρέπεται στην δεύτερη²⁸⁶. Υπάρχουν περιπτώσεις κατά τις οποίες επικαλούνται πρόσθετα νομικά προβλήματα, που προκύπτουν στο τελικό στάδιο της σύμβασης με σκοπό να υποστηριχθεί η θέση υπέρ της απαγόρευσης της παρένθετης μητρότητας. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν η άρνηση της κυοφόρου να αποδώσει το παιδί στους κοινωνικούς γονείς ή και ακόμα η αξίωσή της για συχνή επαφή με αυτό μετά τον τοκετό. Από την αντίθετη πλευρά, υπάρχει και το ενδεχόμενο άρνησης των κοινωνικών γονέων να λάβουν το παιδί σε περίπτωση που αυτό γεννηθεί με κάποιο πρόβλημα ή στην πιθανότητα γέννησης περισσότερων του ενός τέκνων. Βέβαια, τα

²⁸² Μαριάνος Καράσης, «Το σχέδιο νόμου για την ιατρική υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή, Κριτική Θεώρηση», ό.π. σ.584, Καλλιρόη Παντελίδου, «Ζητήματα του νέου θεσμού της παρένθετης μητρότητας, *Αρμενόπουλος*, 2014, σ.982

²⁸³ Eric Blyth and Claire Potter, “Surrogacy, market forces, assisted conception” in Rachel Cook, Shelly Day Sclater, Felicity Kaganas, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, ό.π., p.233

²⁸⁴ Aristides N. Hatzis, “Just the oven: a law and economics approach to gestational surrogacy contracts” in Katharina Boele-Woelki (ed.), *Perspectives for the unification and harmonization of family law in Europe*, Intersentia, Antwerp, 2003, p.422

²⁸⁵ Rachel Cook, Shelly Day Sclater, Felicity Kaganas, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, Hart Publishing, Oxford–Portland Oregon, 2003, p.13

²⁸⁶ Eric Blyth and Claire Potter, “Surrogacy, market forces, assisted conception” in Rachel Cook, Shelly Day Sclater, Felicity Kaganas, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, ό.π., p.237

διάφορα προβλήματα, τα οποία θα μπορούσαν να παρουσιασθούν είναι αντιμετώπισιμα, χωρίς να υπάρχει λόγος να οδηγηθεί ο οποιοσδήποτε στην απαγόρευση της μεθόδου. Τονίζεται, μάλιστα, πως προβλήματα μπορεί να προκύψουν στην οποιαδήποτε περίπτωση συμφωνιών χωρίς λοιπόν αυτό να σημαίνει πως πρέπει να οδηγούμαστε στην κατάργηση συμβατικής ελευθερίας²⁸⁷. Επιβάλλεται, επομένως, η νομική ρύθμιση των σχέσεων συγγένειας στην περίπτωση της παρένθετης μητρότητας²⁸⁸. Η δημόσια εξουσία, λοιπόν, θα έχει τη δυνατότητα να αποτρέψει τη δημιουργία σχέσεων ιδιωτικής κυριαρχίας και θα προστατεύσει την αυτονομία των προσώπων. Είναι, επίσης, πιθανόν να προκύψουν προβλήματα που θα αφορούν την ανάπτυξη φαινομένων ιδιωτικής εξουσίας κυρίως από την πλευρά του ζευγαριού προς την κυοφόρο. Η κυοφόρος, κατά πάσα πιθανότητα, θα είναι υποχρεωμένη να ακολουθεί έναν συγκεκριμένο τρόπο ζωής καθ' υπόδειξη των κοινωνικών γονέων, όπως αποφυγή εργασίας, μη λήψη αθώων φαρμάκων κ.ά.²⁸⁹ ή και ακόμα πιο ειδικότερα ακόμα και την υποχρέωση αποχής σεξουαλικών συνευρέσεων²⁹⁰. Αυτά τα προβλήματα παρουσιάζονται ακόμα πολυπλοκότερα όταν περιλαμβάνονται τέτοιου είδους ρήτρες στη συμφωνία της παρένθετης μητρότητας²⁹¹. Αξίζει, επίσης, να σημειωθεί πως τίθεται το ερώτημα αν μπορεί η κυοφόρος να προβεί σε διαδικασία τεχνητής διακοπής κύησης ελεύθερα και αυτόνομα ή κι αν ακόμα μπορεί να υποβληθεί πάλι στη συγκεκριμένη διαδικασία σε περίπτωση που κατά τη διάρκεια των προγεννητικών εξετάσεων διαγνωσθεί κάποιο σοβαρό

²⁸⁷ Aristides N. Hatzis, "Just the oven: a law and economics approach to gestational surrogacy contracts" in Katharina Boele-Woelki (ed.), *Perspectives for the unification and harmonization of family law in Europe*, ό.π., σ.425

²⁸⁸ Susan Williams, "Comment: Autonomy and the public-private distinction in bioethics and law", *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 12, 2005, p.493

²⁸⁹ Lita Linzer Schwartz, "Surrogacy arrangements in the USA: What relationships do they spawn?" in *Surrogate Motherhood International Perspectives*, ό.π., σ.165

²⁹⁰ Tudi Ken Daniels, "The policy and practice of surrogacy in New Zealand" in Rachel Cook, Shelly Day Sclater, Felicity Kaganas, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, ό.π., σ.69

²⁹¹ Πηνελόπη Αγαλλοπούλου, «Χορήγηση δικαστικής άδειας για παρένθετη μητρότητα», *Κριτική Επιθεώρηση*, 2, 2003, σ.238 και Έφη Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Οικογενειακό Δίκαιο, Η ειδική ελληνική νομοθεσία: Νόμοι 3089/2002 και 3305/2005*, ό.π., σ.62

πρόβλημα υγείας στο τέκνο, εξαιτίας του οποίου οι γονείς δε θα επιθυμούν τη γέννηση του μωρού²⁹².

Η περίπτωση της τεχνητής διακοπής της κήσεως αποτελεί ζήτημα προσωπικού αυτοκαθορισμού της γυναίκας²⁹³. Είναι αδύνατο για την κυοφόρο να στερηθεί το συνταγματικά κατοχυρωμένο δικαίωμά της στην τεχνητή διακοπή κήσεως, υπό την προϋπόθεση φυσικά που θα ασκηθεί εντός των ορίων που επιβάλλει ο ποινικός νόμος, κι ούτε από την άλλη πλευρά είναι δυνατόν να υποχρεωθεί να καταφύγει σε τεχνικές διακοπής κήσεως. Με άλλα λόγια, η ιδιωτική βούληση δεν είναι δυνατόν να παρακάμψει ούτε την μια περίπτωση ούτε την άλλη. Η απάντηση που αποδίδεται, λοιπόν, είναι θετική για τη περίπτωση του πρώτου ερωτήματος και αρνητική για την περίπτωση του δεύτερου. Οποιαδήποτε αντίθετη απαίτηση κρίνεται καταχρηστική, ενώ παράλληλα υποστηρίζεται πως μια αδικαιολόγητη τεχνητή διακοπή κήσεως είναι πολύ πιθανό να κριθεί συμβατική παράβαση έναντι στα πρόσωπα που επιθυμούν να αποκτήσουν παιδί²⁹⁴. Σημαντικοί είναι και οι προβληματισμοί, οι οποίοι απασχόλησαν την ελληνική Νομοπαρασκευαστική Επιτροπή και η οποία εκπόνησε τον **ν. 3089/2002**. Είναι γεγονός πως απουσίαζαν από τον συγκεκριμένο νόμο περιορισμοί, που αφορούσαν το πρόσωπο της κυοφόρου²⁹⁵. Βασικό ερώτημα το οποίο τέθηκε ήταν η πρόβλεψη από τον νόμο η κυοφόρος να είναι έγγαμη ή και να έχει δικό της παιδί²⁹⁶. Εάν η κυοφόρος είχε δικά της παιδιά, θα μπορεί να αποφασίζει πιο συνειδητά, ώριμα και αυτόνομα από τη στιγμή που και η ίδια έχει βιώσει την εμπειρία της εγκυμοσύνης. Επίσης, το γεγονός ότι η κυοφόρος θα έχει δημιουργήσει δική της οικογένεια θα αποτελούσε και δική της εξασφάλιση από τη στιγμή σε κάθε εγκυμοσύνη ελλοχεύει ο κίνδυνος

²⁹² Καλλιρόη Παντελίδου, «Παρατηρήσεις στο σχέδιο νόμου για την ιατρική υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή», ό.π., σ.587

²⁹³ Βασίλης Βαθρακοκόιλης, άρθρο 1458, αρ.6, ό.π.

²⁹⁴ Θανάσης Παπαχρίστου, *Η τεχνητή αναπαραγωγή στον Αστικό Κώδικα*, ό.π., σ.55, Βασίλης Βαθρακοκόιλης, άρθρο 1458, αρ.6, ό.π.

²⁹⁵ Πηνελόπη Αγαλλοπούλου και Αχιλλέας Κουστουράδης (επιμέλεια), *Ιατρική υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή, Νόμος 3089/2002, Προπαρασκευαστικές εργασίες-Συζήτηση στη Βουλή*, Εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, 2004, σ.64

²⁹⁶ Απόστολος Γεωργιάδης, «Το δίκαιο και η εξέλιξη της βιοτεχνολογίας» σε *Dossier Βιοτεχνολογία, Βιοηθική και Δίκαιο*, Δικαιώματα του Ανθρώπου, 23, 2004, σ.856

ιατρικών επιπλοκών, που θα μπορούσαν να στερήσουν από την ίδια την πιθανότητα μελλοντικής τεκνοποιίας²⁹⁷. Παράλληλα, στη συγκεκριμένη περίπτωση περιορίζεται αρκετά και η πιθανότητα να προκύψει συναισθηματικό δέσιμο της κυοφόρου με το παιδί, εξαιτίας της έλλειψης παιδιού από τη δική της πλευρά. Παρ' όλα αυτά, τίθεται και το ζήτημα εμφάνισης προβλημάτων στην οικογένεια της κυοφόρου σε περίπτωση που μεγαλώνει μικρά παιδιά, τα οποία είναι πολύ πιθανόν λόγω του νεαρού της ηλικίας τους να υποστούν ψυχολογικό σοκ, από τη στιγμή που δεν θα είναι δυνατόν να κατανοήσουν τον λόγο για τον οποίο αποχωρίζονται το αδερφάκι που έφερε στον κόσμο η μητέρα τους²⁹⁸ αλλά και να αποκτήσουν τραυματικό φόβο για εγκατάλειψη και των ίδιων από τους γονείς²⁹⁹. Ένα άλλο ερώτημα που τέθηκε ήταν εάν θα μπορούσε η κυοφόρος να είναι συγγενής με την κοινωνική μητέρα. Δεν επικράτησε ωστόσο μια τέτοια άποψη καθώς ο νομοθέτης δεν επιθυμούσε να συρρικνώσει σε μεγαλύτερο βαθμό τα όρια της αυτονομίας της γυναίκας αλλά και του ζευγαριού, που επιθυμούσε να καταφύγει στην απόκτηση τέκνου μέσω των διαδικασιών της παρένθετης μητρότητας.

²⁹⁷ Tudi Ken Daniels, "The policy and practice of surrogacy in New Zealand" in Rachel Cook, Shelly Day Sclater, Felicity Kaganas, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, ό.π., σ.69

²⁹⁸ Jean Bernard, *Η Βιοηθική: Μια ανάπτυξη για κατανόηση: Μια μελέτη για στοχασμό*, μετάφραση Ελένη Σπανού, Εκδόσεις Τραυλός, Αθήνα, 1996, σ.46

²⁹⁹ Lita Linzer Schwartz, "Surrogacy arrangements in the USA: What relationships do they spawn?" in *Surrogate Motherhood International Perspectives*, ό.π., σ.167 και 173

4.1 ΝΟΜΟΘΕΤΙΚΟΙ ΠΕΡΙΟΡΙΣΜΟΙ ΤΗΣ ΙΔΙΩΤΙΚΗΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ

Η ελληνική ρύθμιση για την παρένθετη μητρότητα έθεσε ζήτημα ορίων στην ιδιωτική αυτονομία. Επισήμανε χαρακτηριστικά το ζήτημα των μορφών της συγκεκριμένης μεθόδου που είναι νομικά επιτρεπτές αλλά και τις μεθόδους της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής με τις οποίες θα μπορούσε να συνδυαστεί η παρένθετη μητρότητα. Έχει επικρατήσει έντονη διχογνωμία σχετικά με τις μορφές της παρένθετης μητρότητας, οι οποίες θα μπορούσαν να είναι επιτρεπτές από το ελληνικό δίκαιο αναφέροντας χαρακτηριστικά πως η μερική υποκατάστατη μητρότητα είναι επιτρεπτή σε αντίθεση με την πλήρη υποκατάσταση αλλά και τον συνδυασμό της παρένθετης με την ετερόλογη γονιμοποίηση καθώς προκύπτουν σημαντικές ερμηνευτικές δυσχέρειες. Όσον αφορά την περίπτωση της υποκατάστατης μητρότητας ισχύει πως σε αντίθεση με την προέλευση του ανδρικού γενετικού υλικού³⁰⁰, η προέλευση του γυναικείου γενετικού υλικού συνιστά προϋπόθεση εκ του νόμου του επιτρεπτού της μεθόδου. Σύμφωνα, λοιπόν, με το **άρθρο 1458, εδ.α' ΑΚ**, τα γονιμοποιημένα ωάρια, τα οποία μεταφέρονται στο σώμα άλλης γυναίκας είναι ξένα προς την ίδια. Η διατύπωση του συγκεκριμένου άρθρου δίνει το έναυσμα να διατυπωθούν διάφορες προσεγγίσεις όσον αφορά τις νομικές επιπτώσεις που θα προέκυπταν σε περίπτωση που τα ωάρια δεν ήταν ξένα προς την κυοφόρο. Ανακύπτει το συγκεκριμένο πρόβλημα καθώς ο όρος απαγόρευση δεν αναφέρεται στο κείμενο του νόμου αλλά ούτε και στην Εισηγητική Έκθεση. Σύμφωνα, μάλιστα, με την Έκθεση η ερμηνευτική προσπάθεια συσκοτίζεται ολοένα και περισσότερο καθώς η δυνατότητα ανατροπής του τεκμηρίου της μητρότητας, όπως αναφέρει το **άρθρο 1464 §2 ΑΚ**, αποθαρρύνει στην πράξη τη χορήγηση ωαρίου στην ίδια την κυοφόρο³⁰¹. Σε μια αρχική προσέγγιση³⁰² η πλήρης υποκατάσταση είναι

³⁰⁰ Αχιλλέας Κουτσοουράδης, «Θέματα Παρένθετης Μητρότητας, ιδίως μετά τον ν. 3305/2005», *Νομικό Βήμα*, 54, 2006, σ.349 και Ναταλή-Χριστίνα Σαμαρά, «Η νομική θέση της τρίτης δότριας γενετικού υλικού (ωαρίου) στην τεχνητή γονιμοποίηση» στο *Ιατρική Υποβοήθηση στην Ανθρώπινη Αναπαραγωγή και Αστικό Δίκαιο*, ό.π., σ.141

³⁰¹ ΕισΕκθ. Ν.3089/2002 υπό ΙΙ, 2, σχόλιο για το άρθρο 1464 ΑΚ

³⁰² Αχιλλέας Κουτσοουράδης, «Θέματα Παρένθετης Μητρότητας, ιδίως μετά τον ν. 3305/2005», ό.π., σ.339 και Πηνελόπη Αγαλλοπούλου, «Η Παρένθετη μητρότητα», ό.π., σ.2

μια αρρυθμιστη περίπτωση από τον νόμο καθώς οι ισχύουσες διατάξεις του αστικού κώδικα είναι επαρκείς προκειμένου να φέρουν λύσεις. Σε περίπτωση, λοιπόν, που υποβληθεί αίτηση για χορήγηση δικαστικής άδειας και τίθεται ζήτημα πλήρους υποκατάστατης μητρότητας, η αίτηση απορρίπτεται ως νόμω αβάσιμη. Το τέκνο, επομένως, και σύμφωνα με το **άρθρο 1463, εδ.α ΑΚ**, θα έχει την κυοφόρο νόμιμη μητέρα και στη συνέχεια θα είναι απαραίτητη η υιοθεσία προκειμένου να θεμελιωθεί ο συγγενικός δεσμός με τους κοινωνικούς γονείς. Παράλληλα, η συγκεκριμένη διάταξη χαρακτηρίζεται πλέον *lex imperfecta* σε περίπτωση που δεν περιέχεται κύρωση για την παραβίασή της.

Από την άλλη πλευρά, η πλήρης υποκατάστατη μητρότητα είναι απαγορευτική από το ελληνικό δίκαιο εξαιτίας της συστηματικής ερμηνείας των **άρθρων 1458 ΑΚ και 1464 §2 ΑΚ**. Ειδικότερα, το **άρθρο 1458 ΑΚ** συνέχει την καθιέρωση του τεκμηρίου της μητρότητας ως μαχητό τεκμήριο στο **άρθρο 1464 §2 ΑΚ**. Εάν, επομένως, αποδειχθεί εντός της προθεσμίας των έξι μηνών από τον τοκετό, πως το τέκνο κατάγεται βιολογικά από την κυοφόρο, τότε η μητρότητα ανατρέπεται υπέρ της κυοφόρου. Το βιολογικό-κοινωνικοσυναισθηματικό κριτήριο υποχωρεί εξαιτίας του διπλού βιολογικού συνδέσμου, καθώς η βιολογική ιδιότητα της κυοφόρου συμπίπτει με τη γενετική της ιδιότητα. Η ανωτέρω διάταξη ουσιαστικά επιβάλλει κυρώσεις στο ενδεχόμενο που δεν έχουν χρησιμοποιηθεί ξένα προς την κυοφόρο ωάρια και καθιστά εμφανές πως ο νομοθέτης απορρίπτει την πλήρη υποκατάστατη μητρότητα. Εύλογα απορρίπτεται και σε περίπτωση που η πλήρης υποκατάστατη μητρότητα προγραμματίζεται, όταν υπάρχει άτυπη συμφωνία δυο γυναικών, που είτε επιδιώκουν να παρακάμψουν τη νομική διαδικασία της χορήγησης δικαστικής άδειας είτε λαμβάνουν με παράνομο τρόπο την άδεια με το να προσκομίσουν στο δικαστήριο ψευδή ιατρικά δεδομένα. Δεν είναι λίγοι οι λόγοι που δικαιολογούν τη συγκεκριμένη νομοθετική προσέγγιση³⁰³. Ο νομοθέτης κρίνει πώς να στερηθεί τη νομική μητρότητα μια γυναίκα που είναι βιολογική μητέρα για χάρη μιας άλλης που το επιθυμεί, θα θεωρείτο αρκετά επώδυνο για την τελευταία, καθώς θα μπορούσε να φανεί αρκετά δεσμευτικό για την ίδια καθώς ο ίδιος ο νομοθέτης είναι που έχει επιβάλει τη βιολογική διάσπαση της μητρότητας με σκοπό να εξουδετερώσει

³⁰³ Έφη Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Οικογενειακό Δίκαιο, Η ειδική ελληνική νομοθεσία: Νόμοι 3089/2002 και 3305/2005, ό.π., σ.64*

το πιθανό ψυχικό φορτίο της κυοφόρου εξαιτίας του αποχωρισμού από το νεογέννητο παιδί³⁰⁴. Η τυχόν διαφορετική μεταχείριση της πλήρους υποκατάστατης μητρότητας έγκειται στο γεγονός πως κατά τη σύγκρουση του βιολογικού και βουλητικού κριτηρίου, η επικράτηση του βιολογικού οφείλεται στη συγκέντρωση δυο βιολογικών ιδιοτήτων σε ένα πρόσωπο³⁰⁵. Βασικό μέλημα του νομοθέτη, ωστόσο, είναι η ομαλή εκτέλεση της συμφωνίας της παρένθετης μητρότητας. Η απαγόρευση της πλήρους υποκατάστατης μητρότητας έχει τη δυνατότητα να ιδωθεί και υπό άλλη οπτική. Ο αποκλεισμός της προοικονομεί την επιθυμία του νομοθέτη να υποβαθμίσει τον ρόλο της κυοφόρου δίνοντας κατά βάση έμφαση και σημασία στο αποτέλεσμα κυρίως της διαδικασίας. Αυτή η πρόβλεψη έχει ως βασικό στόχο την απόκτηση από τους κοινωνικούς γονείς του ίδιου τέκνου με αυτό που θα αποκτούσαν σε περίπτωση που δεν είχε πρόβλημα κυοφορίας η γυναίκα³⁰⁶. Μόνη περίπτωση που η κυοφόρος δε χορηγεί το δικό της γενετικό υλικό, η μέθοδος της παρένθετης μητρότητας δεν διαφοροποιείται από τη διαδικασία της ομόλογης ή ετερόλογης τεχνητής γονιμοποίησης.

Το ζήτημα της παρένθετης μητρότητας εγείρει ακόμα περισσότερες αντιρρήσεις. Σύμφωνα με το **άρθρο 3 αρ.9 του Ν.3305/2005** συνάγεται πως το εύρος της διάταξης συρρικνώνεται στην περίπτωση που το ωάριο παρέχει η γυναίκα που επιθυμεί να αποκτήσει παιδί. Η βιολογική μειονεξία, επομένως, της αιτούσας άδειας για παρένθετη μητρότητα επιβάλλεται να εντοπίζεται στο γεγονός πως δεν μπορεί να κυοφορήσει και όχι πως δεν έχει τη δυνατότητα να παραγάγει ωάρια. Επιπλέον, το ωάριο θα μπορούσε να προέρχεται από μητέρα που επιθυμεί το παιδί αλλά και από τρίτη γυναίκα. Αρχικά, *de lege lata* δεν φαίνεται κάποια διαφορά στην διατύπωση των άρθρων **1458 ΑΚ ν. 3089/2002 και 3 αρ.9 του ν.3305/2005** και δεν βρίσκεται έρεισμα στις Εισηγητικές Εκθέσεις των δυο νόμων. Απεναντίας, στην Εισηγητική

³⁰⁴ Ναταλή-Χριστίνα Σαμαρά, «Η νομική θέση της τρίτης δότριας γενετικού υλικού (ωαρίου) στην τεχνητή γονιμοποίηση», στο *Ιατρική Υποβοήθηση στην Ανθρώπινη Αναπαραγωγή και Αστικό Δίκαιο*, ό.π., σ.148

³⁰⁵ Πηνελόπη Αγαλλοπούλου και Αχιλλέας Κουτσουράδης (επιμέλεια), *Ιατρική υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή*, ό.π., σ.338

³⁰⁶ Ragone Helema, "Gift of Life: Surrogate Motherhood, Gamete Donation, Altruism" στο *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, Rachel Cook and Shelly Day Sclater, (eds.), Oxford, Hart Publishing, 2003, σ.217

Έκθεση του ν.3089/2002 αναφέρεται το επιτρεπτό. Στην Ελλάδα η παρένθετη μητρότητα έχει αλτρουιστικό χαρακτήρα καθώς η απαγόρευση καταβολής οικονομικού ανταλλάγματος προβλέφθηκε νομοθετικά στα **άρθρα 1458 ΑΚ και 13 §4 εδ. α Ν. 3305/2005**. Παρ' όλα αυτά σύμφωνα με το **άρθρο 13 §4 εδ.β του ν.3305/2005** δεν συνίσταται ως αντάλλαγμα η καταβολή των δαπανών που απαιτούνται για την επίτευξη της εγκυμοσύνης ούτε κάθε θετική ζημία της κυοφόρου εξαιτίας της αποχής της από την εργασία της αλλά και τις αμοιβές της για εξαρτημένη εργασία, τις οποίες στερήθηκε λόγω της απουσίας της προκειμένου να επιτευχθεί η εγκυμοσύνη, η κυοφορία, ο τοκετός και η λοχεία³⁰⁷. Εάν σε αντίθετη περίπτωση καταβληθεί οικονομικό αντάλλαγμα τότε η συμφωνία θεωρείται παράνομη και άκυρη³⁰⁸. Επιπλέον, σύμφωνα με το **άρθρο 8 του ν. 3089/2002** νομικός περιορισμός προκειμένου να εφαρμοσθεί η μέθοδος είναι η κατοικία τόσο της κοινωνικής μητέρας όσο και της κυοφόρου να είναι στην Ελλάδα. Η συγκεκριμένη διάταξη αποτελεί μεταγενέστερη προσθήκη στο σχέδιο της νομοπαρασκευαστικής επιτροπής εξαιτίας της ανάλυσης του φαινομένου του αναπαραγωγικού τουρισμού³⁰⁹ και τις μαζικές μετακινήσεις στην Ελλάδα γυναικών αλλά και ζευγαριών από χώρες, στις οποίες απαγορεύεται η συγκεκριμένη μέθοδος³¹⁰.

Συνοψίζοντας, η συγκεκριμένη εφαρμογή της παρένθετης μητρότητας προϋποθέτει δικαστική άδεια, η οποία από μόνη της σηματοδοτεί τον περιορισμό της ιδιωτικής αυτονομίας. Η συγκεκριμένη εντύπωση αμβλύνεται αν αναλογιστεί κανείς πως το δικαστήριο προβαίνει σε έλεγχο νομιμότητας και όχι σε έλεγχο σκοπιμότητας. Σύμφωνα με τη διάταξη του **άρθρου 1458 ΑΚ** επιβάλλεται η υποχρεωτική λήψη δικαστικής άδειας πριν τη μεταφορά γονιμοποιημένων ωαρίων χωρίς να μπορεί να αιτηθεί κάτι αντίστοιχο κατά τη διάρκεια της κυοφορίας ή και μετά από αυτήν³¹¹.

³⁰⁷ Αχιλλέας Κουτσοουράδης, «Θέματα Παρένθετης Μητρότητας, ιδίως μετά τον ν. 3305/2005», ό.π., σ.348, υποσ.52

³⁰⁸ Θανάσης Παπαχρίστου, *Η τεχνητή αναπαραγωγή στον Αστικό Κώδικα*, ό.π., σ.51

³⁰⁹ Έφη Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Οικογενειακό Δίκαιο, Η ειδική ελληνική νομοθεσία: Νόμοι 3089/2002 και 3305/2005*, ό.π., σ.53

³¹⁰ Αχιλλέας Κουτσοουράδης, «Θέματα Παρένθετης Μητρότητας, ιδίως μετά τον ν. 3305/2005», ό.π., σ.342

³¹¹ Μονομελές Πρωτοδικείο Θεσσαλονίκης 27035/2003

Πρόκειται, επομένως, για τον περιορισμό της ιδιωτικής αυτονομίας, ο οποίος δικαιολογείται για λόγους ασφάλειας.

4.1.1 ΓΑΛΛΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

Η θεωρητική θεμελίωση του συγκεκριμένου δικαιώματος εμφανίζεται στη διεύρυνση της ύπαρξης ή όχι ενός δικαιώματος στο παιδί και ειδικότερα στην περίπτωση της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής, στη διεύρυνση της ύπαρξης ενός δικαιώματος πρόσβασης στην υποβοηθούμενη αναπαραγωγή. Δεν είναι λίγοι οι Γάλλοι θεωρητικοί³¹² που υποστηρίζουν την αναγνώριση του συγκεκριμένου δικαιώματος αλλά και άλλοι³¹³ που τα περιορίζουν στη φυσική αναπαραγωγή μόνο και όχι στην τεχνητή. Άλλοι από τη δική τους πλευρά εμφανίζονται απόλυτα αντίθετοι στην ύπαρξη του συγκεκριμένου δικαιώματος³¹⁴. Το σημαντικότερο επιχείρημα, το οποίο τάσσεται κατά της ύπαρξης του συγκεκριμένου δικαιώματος είναι η πεποίθηση πως η υποβοηθούμενη αναπαραγωγή εξυπηρετεί και έναν συλλογικό σκοπό εκτός του ατομικού, ο οποίος συνδέει το παιδί που γεννιέται με την οικογένειά του³¹⁵. Υπονοείται, με λίγα λόγια, η δυνατότητα του ειδικότερου δικαιώματος του παιδιού να εδραιώσει την συγγενειά του με τους γονείς. Μια τέτοια, ωστόσο, αντίληψη επιβάλλει και την αναγνώριση συγκεκριμένων δικαιωμάτων προς το συμφέρον του παιδιού και διατυπώνεται με την περίφραση «δικαίωμα του παιδιού». Η θεωρητική, επομένως, συζήτηση αναπτύσσεται πάνω στη σύγκρουση του «δικαιώματος στο παιδί» με το «δικαίωμα του παιδιού»³¹⁶. Η πλειονότητα, βέβαια, των θεωρητικών εμφανίζεται διστακτική ως προς την αναγνώριση του δικαιώματος στο παιδί με εξαίρεση μια εφετειακή απόφαση. Στην απόφαση της 13^{ης} Δεκεμβρίου 1989³¹⁷ το Ακυρωτικό Δικαστήριο της Γαλλίας ασχολήθηκε με το θέμα των συμφωνιών της παρένθετης μητρότητας επηρεαζόμενοι από την σύσταση το 1985 της

³¹² Jean Carbonnier, *Droit Civil*, 2, La famille, 1989, σ.361

³¹³ Therese Meulders-Klein, "Le droit de l' enfant face au droit a l' enfant et les procreations medicalement assistees", *RTDC*, t.87, 1988, p.664

³¹⁴ Patric Courbe, *Droit de la famille*, Armand Colin, 2005, p.384

³¹⁵ Jean Hauser and Daniele Huet-Weiller, *Traite de droit civil, La famille, Fondation et vie de la famille*, Jacques Ghestin (dir.), 2005, p.384

³¹⁶ Therese Meulders-Klein, "Le droit de l' enfant face au droit a l' enfant et les procreations medicalement assistees", ο.π., p.p.645-672

³¹⁷ Cass, C., Civ. 1.13. dec.1989:Bull.civ. n 387, σ.σ.260-261 = D., 1990, 19 caluer, Jurisprudence, σ.σ.273-276

ένωσης Alma mater, η οποία είχε ως στόχο την παροχή υπηρεσιών διαμεσολάβησης σε ενώσεις υποψηφίων κυοφόρων γυναικών και υπογόνιμων ζευγαριών. Οι δικαστές προκειμένου να τεκμηριώσουν πως επρόκειτο για παράνομες συμβάσεις, διατύπωσαν πως η επιλογή της παρένθετης μητρότητας για να γεννηθεί ένα παιδί δεν είναι δυνατόν να θεωρηθεί πως απορρέει από το δικαίωμα σύναυσης γάμου ούτε επίσης από το δικαίωμα ίδρυσης οικογένειας και τα οποία κατοχυρώνονται στα **άρθρα 12 της Ευρωπαϊκής Σύμβασης για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου και 23 §2 του Διεθνούς Συμφώνου για τα ατομικά και πολιτικά δικαιώματα**. Το Εφετείο Παρισιού, στις 15 Ιουνίου 1990, εξέδωσε δυο αποφάσεις πάνω στο συγκεκριμένο θέμα, πάνω στις οποίες βασίστηκαν αντίστοιχες εφέσεις εναντίον πρωτόδικων αποφάσεων του Tribunal de Grande Instance του Παρισιού. Η πρώτη εκδικάστηκε την 28^η Ιουνίου 1989³¹⁸, ενώ η δεύτερη την 12^η Ιουλίου 1989³¹⁹ και οι οποίες αφορούσαν παρόμοια περιστατικά. Τόσο η πρώτη όσο και η δεύτερη απόφαση απέρριψαν αιτήσεις υιοθεσίας από δυο έγγαμες γυναίκες για παιδιά γεννημένα με τεχνητή αναπαραγωγή και συγκεκριμένα με το σπέρμα των συζύγων τους³²⁰. Και στις δυο περιπτώσεις τα ζευγάρια είχαν ακολουθήσει την πάγια ιατρική και τη νομική πρακτική, την οποία σύστηνε η ένωση Alma Mater στα πρόσωπα, που εμπλέκονταν στη διαδικασία της παρένθετης. Τόσο η μια όσο και η άλλη απόφαση δέχτηκαν εφέσεις επικαλούμενοι την αναπαραγωγή ως φυσικό δικαίωμα του κάθε ανθρώπου και το οποίο επιτρέπει την απόλαυση του δικαιώματος στην ίδρυση οικογένειας³²¹ και το δικαστήριο θεώρησε την παρένθετη μητρότητα ως μια μορφή άσκησης του δικαιώματος στην αναπαραγωγή ως μια ελεύθερη έκφραση της βούλησης του ανθρώπου και της ατομικής ευθύνης αυτών που συγκατατίθεται³²². Αξίζει, τέλος, να σημειωθεί πως οι δικαστές επιδίωξαν να προκαταβάλουν οποιεσδήποτε αντιρρήσεις πως η απόλαυση

³¹⁸ Cour d'Appels Paris, 1 Chambre Civile, 15 Juin 1990, JCP, Ed. G., 1991, n 13, II, Jurisprudence, 21653, σ.σ.107-115, note Bernard Edelman avec Catherine Labrusse-Riou

³¹⁹ Cour d'Appels Paris, 1 Chambre Civile, 15 Juin 1990, D., 1990, 38 cahier, Jurisprudence, σ.σ. 540-544, note F. Boulanger

³²⁰ Άρθρο 341-1 γαλλικός Αστικός Κώδικας

³²¹ Cour d'Appels Paris, 1 Chambre Civile, 15 Juin 1990, JCP, Ed. G., 1991, n 13, II, Jurisprudence, 21653, σ.σ.107

³²² Cour d'Appels Paris, 1 Chambre Civile, 15 Juin 1990, JCP, Ed. G., 1991, n 13, II, Jurisprudence, 21653, σ.σ.108

του συγκεκριμένου δικαιώματος προσβάλλει τα χρηστά ήθη και τα δικαιώματα των άλλων. «Η συγκεκριμένη μέθοδος υποβοηθούμενης αναπαραγωγής δεν διαφέρει από τις άλλες, δεν αποτελεί κοινωνικό κίνδυνο ούτε για τη γυναίκα αλλά ούτε και για το παιδί, και δεν εμποδίζει την ελεύθερη άσκηση των δικαιωμάτων των άλλων μελών του κοινωνικού συνόλου»³²³. Ειδικότερα, σε μια εξ αυτών των υποθέσεων αναφέρεται χαρακτηριστικά πως η ευνοϊκή αντιμετώπιση της παρένθετης μητρότητας υπαγορεύεται όχι μόνο από κοινωνικές αλλά και από επιστημονικές εξελίξεις αλλά και από διάφορες μεταλλάξεις που υφίσταται, στις μέρες μας, η οικογένεια³²⁴. Η συγκεκριμένη, ωστόσο, θετική έκβαση του Εφετείου ανατράπηκε από την απόφαση της 31ης Μαΐου 1991 του Ακυρωτικού Δικαστηρίου, η οποία εκδόθηκε μετά από την ανáιρεση που άσκησε ο Γενικός Εισαγγελέας υπέρ του νόμου. Η συγκεκριμένη απόφαση δεν έκανε αναφορά στο δικαίωμα στην αναπαραγωγή και υιοθέτησε την επιχειρηματολογία των πρωτόδικων αποφάσεων³²⁵.

³²³ Cour d'Appels Paris, 1 Chambre Civile, 15 Juin 1990, JCP, Ed. G., 1991, n 13, II, Jurisprudence, 21653, σ.σ.108=D., 1990, 38 cahier, 1990, Jurisprudence, σ.541

³²⁴ Cour d'Appels Paris, 1 Chambre Civile, 15 juin 1990, JCP, Ed. G., 1991, n 13, II, Jurisprudence, 21653, σ.σ.108

³²⁵ Francois Terre, Παρατηρήσεις στην απόφαση του Cour de Cassation (ass. Plen.) της 31ης Μαΐου 1991, JCP. Ed. G., 1991, n 45, II- Jurisprudence, 21752, σ.381

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

5.1 Η ΙΔΙΩΤΙΚΗ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ IMMANUEL KANT

Ο Καντ στο έργο του τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών καταπιάνεται με προβλήματα της «καθαρής» Ηθικής, διαχωρίζοντάς την από την καθιερωμένη εμπειρική Ηθική. Κύριο μέλημά του και βασικός του προβληματισμός είναι το ερώτημα αν υπάρχει ένας αυτοσκοπός, ο οποίος είναι ικανός να θεμελιώσει τον ηθικό νόμο. Για να μπορέσει, ωστόσο, να απαντηθεί αυτό το ερώτημα θα πρέπει να κατατάξουμε τα όντα σε πράγματα και πρόσωπα³²⁶. Βασικό αξίωμα της καντιανής φιλοσοφίας είναι ότι «ο άνθρωπος και γενικά κάθε έλλογο όν, υπάρχει ως αυτοσκοπός και όχι απλά ως μέσο για την αυθαίρετη χρήση της τάδε ή της δείνα θέλησης» και ότι «ο άνθρωπος πρέπει πάντα να θεωρείται συνάμα ως σκοπός σε όλες τις πράξεις του, είτε αυτές στρέφονται προς τον εαυτό του είτε προς άλλα έλλογα όντα»³²⁷. Το συγκεκριμένο αξίωμα συγκροτεί τον ανώτατο περιοριστικό όρο κάθε υποκειμενικού σκοπού³²⁸. Σύμφωνα με το συγκεκριμένο αξίωμα ο Καντ θα διατυπώσει την πρώτη κατηγορική προσταγή³²⁹ και η οποία αναφέρει «Πράττε μόνο σύμφωνα με έναν τέτοιο γνώμονα μέσω του οποίου μπορείς συνάμα να θέλεις, αυτός ο γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος»³³⁰. Με τη συγκεκριμένη διατύπωση ανατρέπεται μια φιλοσοφική παράδοση κατά την οποία κάθε φιλόσοφος επιδίωκε να δώσει απάντηση στο ερώτημα τι πρέπει να πράττουμε προκειμένου να έχουμε μια ηθικά σωστή συμπεριφορά, παρουσιάζοντας τον Καντ να αποφεύγει σκόπιμα να ορίσει μια ηθική αρχή σύμφωνα με την οποία θα ενεργούμε³³¹. Έρχεται, λοιπόν, να αντιστρέψει το ερώτημα στο πώς πρέπει να πράττουμε προκειμένου η πράξη μας να είναι ηθικά σωστή δίνοντας τη δυνατότητα στο υποκείμενο να επιλέξει οποιαδήποτε

³²⁶ Ιμμανουέλ Καντ, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, ό.π., σ.81

³²⁷ Ιμμανουέλ Καντ, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, ό.π., σ.80

³²⁸ Ιμμανουέλ Καντ, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, ό.π., σ.83

³²⁹ Ιμμανουέλ Καντ, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, ό.π., σ.42, υποσ 51 και σ.σ.70-71, υποσ. 91.

³³⁰ Ιμμανουέλ Καντ, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, ό.π., σ.71

³³¹ Ιμμανουέλ Καντ, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, ό.π., σ.σ.108-116

ηθική αρχή επιθυμεί για να ρυθμίσει την συμπεριφορά του υπό την προϋπόθεση ότι θα μείνει πιστός σε αυτή. Παρ' όλαυτα, μέσα σε αυτή την ελεύθερη επιλογή υπολανθάνει η δέσμευση για το αν το άτομο οφείλει να αναλογιστεί αν ο συνάνθρωπός του θα τηρούσε την ίδια αρχή σε αντίστοιχες περιστάσεις. Μια τέτοια ηθική αρχή μπορεί να λειτουργεί ως καθολικός νόμος μόνο στην περίπτωση της καταφατικής απάντησης. Επομένως, μέσα από την πρώτη κατηγορική προσταγή επιδιώκεται να τονιστεί η αξία του αυτοελέγχου και του αυτοπεριορισμού της ανθρώπινης θέλησης πάνω στις προθέσεις της αλλά να τεθούν οι βάσεις για την αρμονική ένωση του ατομικού με το καθολικό συμφέρον. Η δεύτερη κατηγορική προσταγή αναφέρεται στην έννοια της βούλησης δηλώνοντας πως «Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσο»³³². Μέσα από αυτή την σκέψη προκύπτει η σύλληψη του Καντ για τον άνθρωπο και την οποία διατύπωσε με τη μορφή καθολικού αξιώματος.

Η τρίτη προσταγή προκύπτει από την ενοποίηση των δυο προηγούμενων. Ειδικότερα «η θέληση κάθε έλλογου όντος παρ' όλους του υποκειμενικούς της γνώμονες είναι ένας καθολικός νομοθέτης»³³³. Η βούληση δημιουργεί τον νόμο και δεν υποτάσσεται σε αυτόν. Το φαινόμενο αυτό αποκαλείται από τον Καντ αυτονομία της βούλησης καθώς αναφέρει πως «αυτονομία της θέλησης είναι η ιδιότητα της θέλησης να είναι η ίδια νόμος για τον εαυτό της (ανεξάρτητα από όλα τα χαρακτηριστικά των αντικειμένων της). Το αξίωμα της αυτονομίας, επομένως, είναι να μην εκλέγω άλλους γνώμονες, από εκείνους οι οποίοι μπορούν να ισχύσουν μέσα στη θέλησή μου ως καθολικός νόμος»³³⁴. Με λίγα λόγια μας αναφέρει πως μπορούμε να θεωρηθούμε αυτόνομοι μόνο όταν φερόμαστε ως συννομοθέτες³³⁵. Ο Καντ συνεχίζει να προσδιορίζει την έννοια της αυτονομίας και σε αντιδιαστολή με την έννοια της ετερονομίας αναφέροντας πως «Όταν μια θέληση αναζητά τον νόμο της κάπου αλλού και όχι στην ικανότητα του υποκειμενικού της γνώμονα να θεμελιώνει

³³² Ιμμανουέλ Καντ, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, ό.π., σ.81

³³³ Ιμμανουέλ Καντ, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, ό.π., σ.85

³³⁴ Ιμμανουέλ Καντ, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, ό.π., σ.97

³³⁵ Σταυρούλα Τσινόρεμα, «Η Βιοηθική και η σύγχρονη κριτική της πράξης, Η ηθική στην εποχή της βιοτεχνολογίας», *Δευκαλίων*, τόμος 24, τεύχος 2, 2006, σ.237

αυτόνομα μια καθολική νομοθεσία, όταν δηλαδή η θέληση ζητά το νόμο έξω από τον εαυτό της μέσα στην υφή των αντικειμένων της προκύπτει πάντα ετερονομία»³³⁶. Μέσα από αυτή τη σύγκριση ο Καντ οδηγείται στο συμπέρασμα πως η ιδιωτική βούληση είναι η μοναδική πηγή δικαίου³³⁷. Ένα πρόσωπο, επομένως, δεν δύναται να υπόκειται σε οποιοδήποτε άλλον νόμο παρά μόνο σε αυτόν, ο οποίος δίνει στον εαυτό του³³⁸ και το δίκαιο είναι αυτό που θα θέσει τις προϋποθέσεις εκείνες μέσα από τις οποίες η βούληση του ενός θα έχει τη δυνατότητα να συνυπάρχει με τη βούληση του άλλου με βάση έναν καθολικό νόμο ελευθερίας³³⁹. Τίθεται, ωστόσο, το ερώτημα για το ποια είναι η σχέση της αυτονομίας της βούλησης με την ηθική. «Ηθικότητα», σύμφωνα με τον Καντ, «είναι ο σχετισμός των πράξεων προς την αυτονομία της θέλησης, δηλαδή προς την καθολική νομοθεσία, που είναι δυνατή μόνο με τους γνώμονες της θέλησης. Η πράξη που μπορεί να εναρμονίζεται με την αυτονομία της θέλησης, επιτρέπεται' η πράξη που δεν εναρμονίζεται απαγορεύεται»³⁴⁰. «Η αυτονομία της θέλησης είναι το ανώτατο αξίωμα της ηθικότητας». Πρωτεύοντα ρόλο στον Καντ, επομένως, διαδραματίζει η καθαρή βούληση χαρακτηρίζοντας το ηθικό του σύστημα ως «βουλευσιοκρατία»³⁴¹.

³³⁶ Ιμμανουέλ Καντ, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, ό.π., σ.98

³³⁷ Emmanuel Kant, *Metaphysiques des moeurs*, Premiere partie, Doctrine du droit, 1979, σ.100

³³⁸ Emmanuel Kant, *Metaphysiques des moeurs*, ό.π., σ.98

³³⁹ Emmanuel Kant, *Metaphysiques des moeurs*, ό.π., σ.104

³⁴⁰ Ιμμανουέλ Καντ, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, ό.π., σ.96

³⁴¹ Θεοδόσιος Πελεγρίνης, *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2004, σ.131

5.2 Η ΙΔΙΩΤΙΚΗ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ JOHN STUART MILL ΚΑΙ ΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΩΦΕΛΙΜΙΣΜΟΥ

Ο Mill είναι ο σημαντικότερος εκπρόσωπος του ωφελιμισμού³⁴². Διατυπώνει πως κριτήριο για όλα τα ηθικά ζητήματα είναι η ωφελιμότητα, η οποία θα βασίζεται στα βασικά συμφέροντα του ανθρώπου³⁴³ και πως βασικό αξίωμα του συγκεκριμένου ρεύματος αποτελεί η αρχή της μέγιστης ευτυχίας³⁴⁴ και το αίτημα του για μεγαλύτερη ευτυχία στο μέγιστο δυνατό αριθμό ανθρώπων³⁴⁵. Σύμφωνα με τον ωφελιμισμό η ευτυχία αποτελεί την ηδονή και την απουσία πόνου, ενώ αντίθετα η δυστυχία τον πόνο και τη στέρηση ηδονής³⁴⁶. Η ηθική ορθότητα των πράξεων χαρακτηρίζεται ανάλογα με τα αποτελέσματα που επιφέρουν, την ηδονή ή τον πόνο. Ο Mill προσπαθεί να συσχετίσει τη θεωρία του Ωφελιμισμού με τις θετικές επιστήμες αναφέροντας χαρακτηριστικά πως ο προσδοκώμενος ρυθμός προόδου τους αυξάνει την ευτυχία των ανθρώπων. Με άλλα λόγια «Ακόμα και ο πλέον ακαταμάχητος εχθρός, η ασθένεια, μπορεί να περιορίζεται επ' αόριστον χάρις στην καλή φυσική και ηθική εκπαίδευση αλλά και με τον κατάλληλο έλεγχο των βλαβερών επιδράσεων, ενώ η πρόοδος της επιστήμης υπόσχεται μελλοντικά να καταφέρει ακόμα πιο άμεσα πλήγματα σ' αυτόν τον απεχθή αντίπαλο. Κάθε εξέλιξη προς αυτή την κατεύθυνση μας απαλλάσσει από ορισμένους παράγοντες που όχι μόνο συντομεύουν τη ζωή μας αλλά, το σημαντικότερο, μας αποστερούν κι εκείνους με τους οποίους η ευτυχία μας είναι αλληλένδετη»³⁴⁷. Για να επιτευχθεί το φιλοσοφικό πρότυπο, το οποίο πρεσβεύει ο Μιλ θα πρέπει να προασπισθεί η ατομικότητα. Στο έργο *Περί Ελευθερίας* (1859), ο Μιλ κάνει αρκετές αναφορές στην ατομικότητα, την οποία ταυτίζει με την ιδιωτική

³⁴² John Stuart Mill, *Ωφελιμισμός*, μετάφραση Φιλήμων Παιονίδης, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2002, σ.67, σημ.32

³⁴³ John Stuart Mill, *Περί Ελευθερίας*, μετάφραση Νίκος Μπαλής, Εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα, 1983, σ.34

³⁴⁴ John Stuart Mill, *Ωφελιμισμός*, ό.π., σ.80

³⁴⁵ Πελεγρίνης, Λεξικό της Φιλοσοφίας, σ.σ.654-655

³⁴⁶ John Stuart Mill, *Ωφελιμισμός*, ό.π., σ.81

³⁴⁷ John Stuart Mill, *Ωφελιμισμός*, ό.π., σ.92

αυτονομία³⁴⁸, όπως αυτή γίνεται αντιληπτή σήμερα. «Σύμφωνα μ' αυτήν την αρχή απαιτείται ελευθερία ως προς τις ατομικές προτιμήσεις και επιδιώξεις μας, να διαμορφώνουμε τον τρόπο ζωής μας έτσι όπως ταιριάζει στον χαρακτήρα μας, να ενεργούμε όπως μας αρέσει, υφιστάμενοι τις συνέπειες, που ενδέχεται να προκύψουν, χωρίς προσκόμματα από τους συνανθρώπους μας, εφόσον αυτό που κάνουμε δεν τους βλάπτει, ακόμα και αν αυτοί θεωρούν τη συμπεριφορά μας ανόητη, διεστραμμένη ή λαθεμένη³⁴⁹...όταν πρόκειται για πράγματα, που δεν αφορούν άμεσα τους άλλους, είναι επιθυμητό να εκδηλώνεται η ατομικότητα. Όπου ο κανόνας συμπεριφοράς δεν είναι ο καθαυτό χαρακτήρας του ατόμου, αλλά οι παραδόσεις ή τα έθιμα των άλλων απουσιάζει ένα από τα ουσιώδη συστατικά της ανθρώπινης ευτυχίας και το κύριο συστατικό της ατομικής και κοινωνικής προόδου³⁵⁰...δεν υπάρχει κανένας λόγος να διαμορφώνεται η ανθρώπινη ύπαρξη σύμφωνα με ένα ή κάποια ολιγάριθμα πρότυπα. Όταν ένα άτομο διαθέτει κάποιο ανεκτό ποσοστό κοινής λογικής και εμπειρίας, δικός του τρόπος να διαμορφώνει την ύπαρξή του είναι ο καλύτερος. Όχι επειδή αυτός καθεαυτός είναι ο καλύτερος αλλά επειδή είναι ο δικός του τρόπος»³⁵¹. Ο Μιλ υποστηρίζει πως το κάθε άτομο έχοντας το ίδιο ενδιαφέρον για οτιδήποτε τον αφορά, έχει τη δυνατότητα να διαχειριστεί με τον καλύτερο δυνατό τρόπο και πιο αποτελεσματικά τις δικές του υποθέσεις από οποιονδήποτε άλλο³⁵². Ο Μιλ προσπαθεί να διασφαλίσει την έκφραση της ατομικότητας και αντιπαρατάσσει το άτομο προς το κοινωνικό σύνολο στο οποίο ανήκει. «Υπάρχει κάποιο όριο ως προς τη νόμιμη επέμβαση της συλλογικής γνώμης στην ανεξαρτησία του ατόμου και η ανεύρεση αυτού του ορίου, καθώς και η προάσπισή του από κάθε καταπάτηση, είναι τόσο αναγκαία για την καλή κατάσταση των ανθρώπινων υποθέσεων όσο και η προστασία από τον πολιτικό δεσποτισμό»³⁵³. Ο Μιλ, βέβαια, θέτει όρια στην ατομική

³⁴⁸ Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, «Ασφάλεια και Αυτονομία, Η σημασία της ηθικοπολιτικής φιλοσοφίας του Wilhelm von Humboldt και του John Stuart Mill για το ποινικό δίκαιο» στο *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία-Αφιέρωμα: Κλασικός Ωφελιμισμός*, τ.3, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2005, σ.251

³⁴⁹ John Stuart Mill, *Περί Ελευθερίας*, ό.π., σ.36

³⁵⁰ John Stuart Mill, *Περί Ελευθερίας*, ό.π., σ.101

³⁵¹ John Stuart Mill, *Περί Ελευθερίας*, ό.π., σ.118

³⁵² John Stuart Mill, *Περί Ελευθερίας*, ό.π. σ.σ.131-132

³⁵³ John Stuart Mill, *Περί Ελευθερίας*, ό.π., σ.25

συμπεριφορά όταν διακυβεύεται η ασφάλεια των υπολοίπων ανθρώπων. «Η μόνη συμπεριφορά, για την οποία ο άνθρωπος είναι υπόλογος στην κοινωνία, είναι αυτή που αφορά τους άλλους. Ενώ ως προς τη συμπεριφορά που αφορά απλώς τον εαυτό του, η ανεξαρτησία του είναι δικαιωματικά απόλυτη. Όσον αφορά τον εαυτό του, το σώμα και τη διάνοιά του, το άτομο είναι κυρίαρχο»³⁵⁴.

³⁵⁴ John Stuart Mill, *Περί Ελευθερίας*, ό.π., σ.32

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η άποψη του Καντ για την αυτονομία της βούλησης αλλά και η ωφελμιστική άποψη του Μιλ έχουν αποτελέσει στηρίγματα για την έκφραση των θέσεων της Βιοηθικής και αφορούν δυο θεωρητικά ρεύματα, αυτό της δεοντοκρατίας κατά τον Καντ και της συνεπειοκρατίας κατά τον Μιλ³⁵⁵. Η ανάπτυξη των βιοεπιστημών έχει ως δυο βασικές αφετηρίες τα συγκεκριμένα ρεύματα καθώς η σύγχρονη θεώρηση της αυτονομίας του ασθενή και εν προκειμένω της παρένθετης μητέρας είναι η εξέλιξη της έννοιας της αυτονομίας της καντιανής φιλοσοφίας³⁵⁶. Επιπλέον, δεν είναι λίγοι οι θεωρητικοί, οι οποίοι χρησιμοποιούν ως βάση επίλυσης νομικών διλημμάτων την καντιανή κατηγορική προσταγή για τη χρήση του ανθρώπου ως σκοπού. Οι ωφελμιστικές απόψεις του Μιλ έδωσαν ώθηση σε αρκετούς επιστήμονες να αναφερθούν υπέρ της επιστημονικής έρευνας στα γονιμοποιημένα ωάρια, χρησιμοποιώντας ως επιχείρημα τις μελλοντικές ωφέλειες που θα εμφανιστούν για ολόκληρη την ανθρωπότητα. Αξίζει, τέλος, να σημειωθεί πως έχουν γίνει αρκετές αναφορές σε ξένες βιβλιογραφίες, όπως βιολογικός καντισμός και βιολογικός ωφελμισμός³⁵⁷.

Είναι γεγονός πως ζούμε σε μια εποχή στην οποία η ανθρωπότητα έχει αφήσει πίσω της τον τομέα των παραδοσιακών αξιών, όπως η μητρότητα και η οικογένεια. Δεν είναι λίγοι εκείνοι οι οποίοι βιάζονται να τοποθετηθούν αφοριστικά. Ωστόσο, οι επιστήμονες έρχονται να απαντήσουν πως η επιστήμη οφείλει να προοδεύσει για χάρη του ανθρώπου και πως δεν είναι απλό να μπορέσει να ερμηνεύσει ο άνθρωπος τα μυστικά της δημιουργίας. Αξίζει να σημειωθεί πως γεννώνται ιδιαίτερος μεγάλα ηθικά αλλά και νομικά προβλήματα και πως οι καταστάσεις περιπλέκονται ολοένα και περισσότερο. Ανατρέπονται κανόνες, δοκιμάζονται νέα δεδομένα και πολλές σχέσεις κλονίζονται. Οι άνθρωποι έρχονται αντιμέτωποι με μια άλλη

³⁵⁵ Ελένη Καλοκαιρινού, «Η επίδραση της αρχαίας ελληνικής σκέψης στη σύγχρονη Βιοηθική», Επίμετρο σε Βιοηθική: Αρχαία θέματα σε σύγχρονους προβληματισμούς, επιμέλεια Mark G. Kuczewski, Ronald Polansky, Εκδόσεις Τραυλός, Αθήνα, 2007, σ.564 επ.

³⁵⁶ Ιωάννης Πέτρου, «Η ελευθερία του ανθρώπου και τα ηθικά προβλήματα του τέλους της ζωής» στο *Ευθανασία*, Δημοσιεύματα Ιατρικού Δικαίου και Βιοηθικής, τ.3, Εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, 2007, σ.67

³⁵⁷ Pierre Dauchy, “L’ embryo-technologie ou de la nature juridique de la personne humaine” σε Raphael Draï and Michele Harichaux (etudes rassemblees par), *Bioethique et droit*, Paris, 1988, σ.89

πραγματικότητα. Αναγκάζονται να δουν τον γάμο, την οικογένεια και τα παιδιά από μια άλλη, καινούργια οπτική. Η μέθοδος της παρένθετης μητρότητας αποτελεί ένα δύσκολο ζήτημα, στο οποίο κανείς δεν μπορεί να πάρει εύκολα θέση. Η νομοθεσία, ωστόσο, αλλά και η επιστήμη έχουν αποφανθεί. Μια μερίδα ατόμων υποστηρίζουν πως η συγκεκριμένη μέθοδος δεν συμβιβάζεται με το πρότυπο της οικογένειας (**άρθρο 21 Σ.**) καθώς πρόκειται για μια πρακτική, η οποία αποβιολογικοποιεί την οικογένεια. Παρ' όλαυτα, κάθε κοινωνία ξεχωριστά έχει τις δικές της δομές. Δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις κατά τις οποίες έχουν γίνει αποδεκτές νέες μορφές κοινωνικών συμβιώσεων και έχουν κριθεί ιδιαιτέρως ικανές να μεγαλώσουν και να αναθρέψουν παιδιά. Επιβάλλεται, ωστόσο, να λυθεί η σύγκρουση του δικαιώματος κάθε ανθρώπου να αποκτήσει τέκνο με το δικαίωμα του ίδιου του παιδιού να έχει και τους δυο γονείς του. Αυτό, βέβαια, θα γίνει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο για το παιδί και πάντα προς όφελός του. Σύμφωνα με τη συνταγματική αρχή του σεβασμού της αξίας και της προσωπικότητας του τέκνου επιτάσσεται να έχει το δικαίωμα πληροφόρησης της βιολογικής του καταγωγής προστατεύοντας, ωστόσο, παράλληλα το δικαίωμα της μητέρας για μια προστατευμένη προσωπική ζωή. Το συμφέρον του παιδιού τίθεται ζήτημα ιδιαίτερης σημασίας και επιβάλλεται να λαμβάνεται υπ' όψιν σε όλες τις αποφάσεις που λαμβάνονται είτε από δημόσιους και ιδιωτικούς οργανισμούς κοινωνικής προστασίας είτε από τα δικαστήρια.

Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, υπάρχει και μια μητέρα, η οποία θα δανείσει τη μήτρα της. Η κυοφορία εξ ορισμού δημιουργεί έναν άρρηκτο δεσμό με το κυοφορούμενο πλάσμα, ο οποίος είναι δύσκολο να σπάσει από οποιαδήποτε δικαστική άδεια ή συμβόλαιο. Οι νομικοί, λοιπόν, απαντούν πως η παρένθετη μητέρα οφείλει να μην εμπλακεί συναισθηματικά με την όλη διαδικασία. Είναι αναγκασμένη να δει τον εαυτό της σαν μια τεκνοποιητική μηχανή, της οποίας ο ρόλος θα παύσει μετά τον τοκετό σύμφωνα με τη γνώμη των γιατρών. Δυστυχώς, οι ψυχολογικές επιπτώσεις που προκαλούνται στην υγεία της παρένθετης μητέρας δεν έχουν μελετηθεί σε σημαντικό βαθμό με αποτέλεσμα να παραγνωρίζονται μπροστά στο δικαίωμα για τεκνοποίηση. Είναι γεγονός πως ο νομοθέτης έχει φροντίσει να ρυθμίσει οτιδήποτε χρειάζεται προκειμένου να προστατευθεί το συγκεκριμένο δικαίωμα χωρίς όμως να διασφαλίσει την ψυχική ισορροπία της παρένθετης. Βασικό μέλημα είναι η ολοκλήρωση της προσωπικότητας των άτεκνων ατόμων μέσω του δικαιώματος της τεκνοποίησης και το οποίο προστατεύεται από το Σύνταγμα. Η

δημιουργία οικογένειας είναι μια έκφανση αυτού του δικαιώματος. Η επιστήμη της ιατρικής και της βιολογίας έχει φροντίσει να ορίσει την έννοια της μητρότητας και έχει εφεύρει νέους όρους προσδιορισμού της. Ο νέος θεσμός γεννά ενδιαφέροντα νομικά, κοινωνιολογικά αλλά και βιοηθικά διλήμματα χαρακτηρίζοντας τη μέθοδο της παρένθετης μητρότητας σαν μια πολύπλοκη κατάσταση, η οποία υπαγορεύει νέους κανόνες αλλά και βασικά δικαιώματα στα εμπλεκόμενα μέλη. Είναι δυνατόν να υπάρχουν έως και πέντε εν δυνάμει γονείς, χωρίς να είναι απαραίτητα του ίδιου φύλου ή κι ακόμα μοναχικές γυναίκες και άνδρες. Η τεκνοποίηση αποτελεί, πλέον, μια υπόθεση, η οποία βασίζεται σε συγκεκριμένες συμφωνίες και δικαστικές αποφάσεις. Μητέρα δεν είναι μόνο αυτή που γεννά. Παρ' όλαυτα, ελλοχεύει και ο κίνδυνος της οικονομικής δοσοληψίας παρά τη ρητή νομική απαγόρευση. Η αναδοχή κυοφορίας, βέβαια, για ανθρωπιστικούς λόγους συμβαίνει κυρίως σε περιπτώσεις αδελφής ή μητέρας υπογόνιμης γυναίκας. Οι ενδο-οικογενειακές σχέσεις που θα προκύψουν θα είναι εύθραυστες και πολύπλοκες καθώς στις συγκεκριμένες περιπτώσεις εκτός από τη δικαστική απόφαση και τη νομική συμφωνία προκύπτει και γενετική συμφωνία. Δεν είναι λίγες οι απόψεις που έχουν υποστηριχθεί για αιμομιξία αλλά και διασάλευση της ηθικής τάξης λόγω χρήσης γενετικού υλικού συγγενών. Οι κάθετες σχέσεις αναμιγνύονται και διαταράσσεται η διαδοχή των γενεών και το τρίγωνο σχήμα γονεϊκότητας³⁵⁸. Είναι αναμφίβολο πως επέρχεται ανισορροπία γι' αυτό ακριβώς τον λόγο και η Ελληνική Δικαιοσύνη κλήθηκε να δώσει λύσεις αλλά και να αντιμετωπίσει τα προβλήματα που ανακύπτουν από τη νέα αυτή μέθοδο.

Πρωτοπορώντας και επιδεικνύοντας προοδευτικότητα έναντι των υπολοίπων χωρών νομιμοποίησε τη διαδικασία της παρένθετης μητρότητας. Ο νομοθέτης μέσω της συγκεκριμένης νομοθεσίας επιδίωξε να αποφύγει την εμφάνιση δανεικής μήτρας σε χώρες όπου επιτρέπεται η μέθοδος αλλά και την περιθωριοποίηση παιδιών που έχουν γεννηθεί μέσω της συγκεκριμένης μεθόδου. Οι εξελίξεις στις μεθόδους ιατρικής υποβοήθησης είναι τέτοιες που επιβάλλουν την κινητοποίηση των νομικών προκειμένου να έχουν τη δυνατότητα να παρακολουθούν τις επιστημονικές εξελίξεις. Ο Αστικός Κώδικας αλλά και η νομολογία δεν μπορούσαν να φέρουν το βάρος της εναρμόνισης. Η ψήφιση του **ν. 3089/2002** για την ιατρική υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή αποτελεί την προσπάθεια του νομοθέτη να

³⁵⁸ Francois Terre, "L' Enfant de l' Esclave, Genetique et Troit", *Flamarion*, 1987

πραγματοποιηθεί η επιθυμία των άτεκνων ζευγαριών για απόκτηση τέκνων. Σύμφωνα με τον **ν. 3089/2002** επιχειρείται να ενταχθούν στο Οικογενειακό Δίκαιο του Αστικού Κώδικα οι νέες ρυθμίσεις για το επιτρεπτό ή μη των ιατρικών αναπαραγωγικών μεθόδων αλλά παράλληλα να εναρμονισθούν και με την κοινωνική πραγματικότητα. Επιδιώκεται, επίσης, η αποδοχή των εναλλακτικών οικογενειακών σχημάτων της μονογονεϊκής οικογένειας αλλά και των ελευθέρων συντρόφων. Επαναπροσδιορίζεται, τέλος, η έννοια της συγγένειας με βάση το κοινωνικοσυναισθηματικό στοιχείο και την επικράτηση της αρχής της κοινωνικοσυναισθηματικής συγγένειας. Σύμφωνα με τη συγκεκριμένη αρχή η ιδιωτική αυτονομία αλλά και η βούληση των κοινωνικών γονέων αποτελούν σημαντικό παράγοντα για την ίδρυση νομικής συγγένειας. Τον νόμο αυτό ακολουθεί και ο **ν. 3305/2005**, ο συνδυασμός των οποίων προσφέρει ένα βασικό νομοθετικό σύνολο και μια ολοκληρωμένη και προοδευτική ευρωπαϊκή νομοθεσία για την ιατρική υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή³⁵⁹. Ο νομοθέτης, επομένως, αντιλαμβανόμενος την εξέλιξη των μεθόδων επιδιώκει να ρυθμίσει τη νέα αυτή πραγματικότητα και φροντίζει ώστε να επιτρέπονται οι περισσότερες τεχνικές της μεθόδου υπό προϋποθέσεις δίνοντας χώρο παράλληλα στις ηθικές αξίες. Βασικό του μέλημα στην κάθε νομοθετική του ρύθμιση είναι το συμφέρον του παιδιού, που γεννάται μέσω τέτοιων μεθόδων, αποφεύγοντας να θεσπίσει απαγορεύσεις αντίστοιχες με εκείνες ξένων νομοθεσιών, οι οποίες οδηγούν στην καταστρατήγηση των δικαιωμάτων είτε στην ύπαρξη παιδιών με μειωμένα ή και ακόμα ανύπαρκτα δικαιώματα³⁶⁰. Από την άλλη, ωστόσο, πλευρά και σύμφωνα με το **άρθρο 10 του νόμου 2667/1998**, η Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής έχει προχωρήσει σε κρίσεις ως προς το σχέδιο νόμου αλλά και ως προς την αναπαραγωγική κλωνοποίηση. Εντοπίζεται η ύπαρξη νομοθετικής πρόβλεψης, που θα εγγυάται την ασφάλεια του δικαίου και θα αποδέχεται τη συγκεκριμένη νομοθεσία καθώς μια θετική στάση έναντι των μεθόδων ανταποκρίνεται στις σημερινές ηθικοκοινωνικές αντιλήψεις. Αυτό, βέβαια, θα γίνεται πάντα στο μέτρο που οι αντιλήψεις αυτές θα είναι ευνοϊκές προς τα θεμελιώδη δικαιώματα, την τεχνολογία αλλά και τα δικαιώματα για την αναπαραγωγή και τη

³⁵⁹ Έφη Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Οικογενειακό Δίκαιο, Η ειδική ελληνική νομοθεσία: Νόμοι 3089/2002 και 3305/2005*, ό.π., σ.σ.1-6.

³⁶⁰ Θανάσης Παπαχρίστου, *Η τεχνητή αναπαραγωγή στον Αστικό Κώδικα*, ό.π., σ.23

δημιουργία οικογένειας. Η Επιτροπή έρχεται να συμφωνήσει με τον **ν. 3089/2002** ως προς την ανωνυμία του δότη, τη χρήση πλεονάζοντος γενετικού υλικού, την απαγόρευση της αναπαραγωγικής κλωνοποίησης και της επιλογής φύλου, όπως επίσης και τις προϋποθέσεις της τεχνητής γονιμοποίησης, και της παρένθετης μητρότητας. Υπάρχουν, βέβαια, μέλη τα οποία δυσπιστούν ως προς την προσφυγή σε τέτοιου είδους μεθόδους εκτός γάμου θεωρώντας πως ο νόμος δεν οφείλει να ενθαρρύνει τη δυνατότητα της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής σε όσους δεν επιθυμούν να αποκτήσουν τέκνα μέσω του θεσμού του γάμου. Αντιρρήσεις εκφράζονται και όσον αφορά την επιβάρυνση της υγείας και των βιολογικών λειτουργιών της γυναίκας που κυοφορεί αλλά και την πιθανότητα εμπορευματοποίησης των εμβρύων και της κυοφόρου στην περίπτωση της παρένθετης μητρότητας. Αποκορύφωμα αποτελεί και η κριτική ως προς την ανεπάρκεια των τεχνικών της αναπαραγωγικής κλωνοποίησης και την αναστάτωση των κοινωνικών δομών που προκαλούνται³⁶¹. Οι υποστηρικτές της αντίθετης άποψης διατυπώνουν πως τέτοιου είδους νέοι εισαγόμενοι θεσμοί οδηγούν στην ηθική και κοινωνική υποβάθμιση και όχι στην δημοκρατική κατάκτηση. Θεωρούν πως τονίζονται οι νεοδαρβινικές τάσεις και νομιμοποιείται οτιδήποτε συμβάλλει στην ικανοποίηση του βιολογικού ενστίκτου αναπαραγωγής, ενώ το οικογενειακό δίκαιο απο-ηθικοποιείται και από-προσωποποιείται³⁶².

Παρ' όλες, ωστόσο, τις διαφορές αντιρρήσεις και επιφυλάξεις ηθικού και φιλοσοφικού περιεχομένου, οι συγκεκριμένες μέθοδοι ανταποκρίνονται στο βασικό κοινωνικό ενδιαφέρον για καινούργιες δυνατότητες απόκτησης τέκνων, γεγονός που καθιστά απαραίτητη την εφαρμογή νομοθετικών ρυθμίσεων. Η βιοτεχνολογική επανάσταση αλλά και τα προβλήματα που προκαλούνται από αυτή αποτελούν ένα παγκόσμιο γεγονός με αποτέλεσμα να επιβάλλεται η κατανόηση και συζήτηση των νέων προβλημάτων που προβάλλουν στην κοινωνία μας. Στα πλαίσια του σύγχρονου νομικού πολιτισμού επιβάλλεται να δοθεί στην Ελλάδα η δυνατότητα ρύθμισης των συγκεκριμένων μεθόδων χωρίς απαγορεύσεις αλλά ούτε και ασυδοσίες. Η ανακάλυψη και η έρευνα της φύσης δεν εμπεριέχει κάτι κακό αλλά ο τρόπος με τον

³⁶¹ Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής, *Θέσεις για Σύγχρονα Προβλήματα*, κείμενα 2000-2007, (επιμέλεια Μαριάννα Δρακοπούλου), Εθνικό Τυπογραφείο, 2007, σ.σ.112-115 και 121

³⁶² Μαριάνος Καράσης, *Βιοηθική και Βιονομία στην Ελληνική Έννομη τάξη*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 2006, σ.σ.116, 153 και 160

οποίο ο άνθρωπος χρησιμοποιεί τη γνώση είναι αυτός που εγείρει ηθικά διλήμματα και ανησυχίες. Δικαίωμα κάθε πολίτη είναι να απαιτεί τον έλεγχο της γνώσης και η οποία επιβάλλεται να έχει ως κέντρο αναφοράς το γενικό καλό του ανθρώπου. Ωστόσο, οφείλουμε να αναφέρουμε πως η βασική αρχή στη χρήση της όποιας τεχνολογίας θα πρέπει να είναι η αντιμετώπισή της αλλά και η αυστηρή κριτική απέναντί της, όταν εμπεριέχονται κίνδυνοι που δεν είναι δυνατό να κατανοηθούν ή και να προβλεφθούν³⁶³. Αν δεχθούμε την Αριστοτελική Φιλοσοφία, σύμφωνα με την οποία η ευδαιμονία είναι το υπέρτατο αγαθό για τον άνθρωπο, οφείλουμε να μελετήσουμε τις θέσεις μας στη μεσότητα των παθών μεταξύ υπερβολής και έλλειψης. Τα διάφορα αρμόδια δικαιοδοτικά όργανα αποτελούν σημαντικό παράγοντα για τη συγκρότηση της κοινωνικής διάστασης του νομικού φαινομένου και πάνω σε αυτό γίνεται αντιληπτή και η βασική διαφορά του από άλλα συναφή φαινόμενα. Μια τέτοια πιθανή δικαιοδοτική παρέμβαση στο ενδεχόμενο παράβασης κάποιου κανόνα αυξάνει ως επί το πλείστον τη νομική αποτελεσματικότητα του συγκεκριμένου κανόνα και βελτιώνει τον χαρακτήρα του. Ένας νόμος μπορεί να θεωρηθεί νομικά αποτελεσματικός, όταν επιτυγχάνει το νομικό του στόχο, και κοινωνικά ενεργός όταν η εφαρμογή του γίνεται μέσω των κοινωνικών υποκειμένων και δεν είναι απαραίτητη η όποια παρέμβαση δικαιοδοτικών οργάνων. Το ερώτημα που τίθεται είναι κατά πόσο μπορούν να είναι αποτελεσματικές οι όποιες νομοθετικές ρυθμίσεις και πως μπορούν να ανταποκρίνονται στην πράξη.

Ένα σημαντικό μέρος της ευθύνης για να εφαρμοστούν οι ρυθμίσεις για τις συγκεκριμένες μεθόδους έχει αποδοθεί στον δικαστή, ο οποίος θα μπορεί να προβεί στον προληπτικό έλεγχο των προϋποθέσεων, τις οποίες έχει θέσει εκ των προτέρων ο νομοθέτης. Στο σημαντικό θέμα της παρένθετης μητρότητας (**AK 1458**) ο νομοθέτης κατέστησε την εφαρμογή εξαρτώμενη από δικαστική άδεια. Στα χρόνια ισχύος του **ν. 3089/2002** η δικαστική δικαιοδοσία έχει κληθεί να διευθετήσει κατά κύριο λόγο περιπτώσεις παρένθετης μητρότητας³⁶⁴ προκειμένου να χορηγηθεί η εν λόγω

³⁶³ Καλομοίρα Σακελλαράκη και Σταύρος Καπράνος, «Περιβαλλοντική Βιοηθική: Η συμπεριφορά του ανθρώπου στο περιβάλλον και τη φύση μέσω της ανάπτυξης της βιοτεχνολογίας και των βιοεπισημών», *Πρακτικά 7^{ου} Πανελληνίου Συνεδρίου Περιβαλλοντικής Πολιτικής και Διαχείρισης*, Μυτιλήνη, 2014, σ.59

³⁶⁴ «Αρμενόπουλος» 2007/863 υπ' αριθμ. 408/2006 απόφαση του Μονομελούς Πρωτοδικείου Αθηνών και υπ' αριθμ. 125/2004 απόφαση του Μονομελούς Πρωτοδικείου Καβάλας

δικαστική άδεια. Χαρακτηριστικά οι υπ' αριθμ. 27035/2003 αποφάσεις του Μονομελούς Πρωτοδικείου Θεσσαλονίκης³⁶⁵ και 122/2008 του Πολυμελούς Πρωτοδικείου Χανίων αναφέρονται στην άσκηση της αίτησης δικαστικής άδειας στην περίπτωση της παρένθετης μητρότητας και επιτάσσουν αντίστοιχη εφαρμογή των διατάξεων για την παραγραφή. Ειδικότερα, η γυναίκα που επιθυμεί να αποκτήσει παιδί και μόνον νομιμοποιείται απέναντι στις δικαστικές αρχές και η αίτησή της απευθύνεται προς το αρμόδιο δικαστήριο, χωρίς ωστόσο να στρέφεται εναντίον κανενός. Ο δικαστής μπορεί στα πλαίσια της αρμοδιότητάς του να εξειδικεύσει τη γενική ρήτρα του συμφέροντος του τέκνου (άρθρο 1 § 2 ν. 3305/2005), να διατάξει σύμφωνα με το άρθρο 748, παρ.3 του ΚΠολΔ την κλήτευση της γυναίκας που θα κυφορήσει και τον σύζυγό της και να ερευνήσει την έγγραφη συμφωνία αλλά και τις προϋποθέσεις του νόμου. Επιβάλλεται, επίσης, να διατάξει την αυτοπρόσωπη παρουσία της αιτούσης αλλά και των προσεπικαλούμενων τρίτων, όπως επίσης και την πραγματογνωμοσύνη, σε περίπτωση που δεν αρκείται από την ιατρική γνωμάτευση και τις μαρτυρικές καταθέσεις. Η προθεσμία που τάσσεται από τον νόμο για τη λήψη άδειας είναι αποσβεστική καθώς η παράλειψη της κατάθεσης της αίτησης αλλά και η έκδοση της σχετικής απόφασης επιφέρει έκπτωση από το δικαίωμα. Παρ' όλαυτα, και λαμβάνοντας υπ' όψιν τις όποιες σκοπιμότητες εξυπηρετεί η συγκεκριμένη προθεσμία, τα δικαστήρια θεώρησαν δυνατή και την αναλογική εφαρμογή της διάταξης για την αναστολή της παραγραφής του άρθρου 255 ΑΚ για όσο χρονικό διάστημα η δικαιούχος είχε εμποδιστεί να προβεί στις απαραίτητες ενέργειες για τη λήψη της άδειας. Επιπλέον, το ελληνικό κεντρικό δικαιοδοτικό όργανο, η Εθνική Αρχή της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής συμμετέχει στην Ευρωπαϊκή Ομάδα Συνεργασίας για την Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή (European Assisted Conception Consortium, EACC). Βασικός στόχος της συγκεκριμένης ομάδας είναι η συνεργασία με τις αρμόδιες αρχές των κρατών-μελών προκειμένου να διευκολυνθεί η εφαρμογή των Οδηγιών 2004/23/EΚ, 2006/17/EΚ και 2006/86/EΚ για τη θέσπιση των προτύπων ποιότητας και ασφάλειας των ανθρωπίνων ιστών και κυττάρων. Η εν λόγω εφαρμογή είναι κρίνεται ιδιαιτέρως σημαντική καθώς οι συγκεκριμένες Οδηγίες εμπεριέχουν ρυθμίσεις για θέματα που αφορούν την Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή και μέσω αυτής όλες οι

³⁶⁵

«Αρμενόπουλος» 2004/225

Μονάδες Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής στις ευρωπαϊκές χώρες, αφού θέτει ένα πλαίσιο ρύθμισης των σχετικών θεμάτων.

Η άποψη που τάσσεται υπέρ της νομικής θεμελίωσης του **άρθρου 21 §1 Σ** παρουσιάζει βασικά πλεονεκτήματα. Αρχικά, η διάταξη του συγκεκριμένου άρθρου είναι ειδικότερη συγκριτικά με εκείνη του **άρθρου 5 §1 Σ.**, και το πρώτο άρθρο δεν συνοδεύεται από τους περιορισμούς του δεύτερου³⁶⁶. Παρ' όλαυτα, εμφανίζεται και ένα σημαντικό μειονέκτημα σύμφωνα με το οποίο υπάρχει ταύτιση τριών διακριτών εννοιών της σεξουαλικής ελευθερίας, του ατομικού δικαιώματος στην αναπαραγωγή και του ατομικού δικαιώματος στην ίδρυση οικογένειας. Παρατηρείται, επίσης, πως δεν υφίσταται μητρότητα αλλά ούτε και παιδική ηλικία κατά τη χρονική στιγμή της φυσικής αναπαραγωγής και της διενέργειας των μεθόδων τεχνητής γονιμοποίησης με αποτέλεσμα να μην μπορούν να προστατευθούν από τη διάταξη του **άρθρου 21 §1 Σ.** Αν αναλογιστούμε, μάλιστα, πως το δικαίωμα στην αναπαραγωγή επιτράπηκε σε άγαμες γυναίκες, οι οποίες δε ζουν σε ελεύθερη ένωση αποτελεί ένα επιπλέον επιχείρημα υπέρ της άποψης πως το δικαίωμα στην αναπαραγωγή είναι κατά κύριο λόγο ατομικό δικαίωμα. Οι απόψεις, βέβαια, υπέρ της θεμελίωσης δεν είναι απόλυτα πειστικές καθώς το περιεχόμενο της φυσικής ελευθερίας αλλά και το περιεχόμενο του δικαιώματος στην ιδιωτική ζωή δεν συμβαδίζουν με την ύπαρξη νομοθετικών περιορισμών. Αξίζει να σημειωθεί πως συγκεκριμένες πτυχές της φυσικής αναπαραγωγής ελέγχονται από την κρατική εξουσία και η τεχνητή αναπαραγωγή υπόκειται στους περιορισμούς που προβλέπουν οι **νόμοι 3089/2002 και 3305/2005**. Η μικτή άποψη περί πρόσθετης νομικής θεμελίωσης εκτός του **άρθρου 5 §1 του Σ και στα άρθρα 5 §3 και άρθρα 21 §3 του Σ** παρουσιάζει το μειονέκτημα να εξαρτά την απόλαυση του δικαιώματος στην αναπαραγωγή από την ύπαρξη ή όχι θεραπευτικής αναγκαιότητας καθώς στις περιπτώσεις που απουσιάζει ο θεραπευτικός χαρακτήρας, το δικαίωμα στην αναπαραγωγή μπορεί να περισταλεί. Σύμφωνα, επομένως, με όλα τα παραπάνω θεωρείται ορθότερη η θεμελίωση του δικαιώματος στην αναπαραγωγή **στο άρθρο 5 §1 του Σ.**

³⁶⁶ Κώστας Χρυσόγονος, «Το ελληνικό Σύνταγμα και η οικογένεια», *Ελληνική Δικαιοσύνη*, 1997, σ.738

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

[Οι παραπομπές ακολουθούν τη διάταξη του ελληνικού αλφαβήτου, αρχικά η ελληνόγλωσση και στη συνέχεια η ξενόγλωσση. Στη ξενόγλωσση η διάταξη γίνεται με βάση τη φωνητική εκφορά των ονομάτων. Ακολουθείται η ονοματοθεσία της έκδοσης]

Αγαλλοπούλου Πηνελόπη, «Χορήγηση δικαστικής άδειας για παρένθετη μητρότητα», *Κριτική Επιθεώρηση*, 2, 2003

Αγαλλοπούλου Πηνελόπη, «Η Παρένθετη Μητρότητα», *Digesta*, 1, 2004

Αγαλλοπούλου Πηνελόπη και Κουτσουράδης Αχιλλέας (επιμέλεια), *Ιατρική υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή, Νόμος 3089/2002, Προπαρασκευαστικές εργασίες-Συζήτηση στη Βουλή*, Εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, 2004

Ανδρουλιδάκη – Δημητριάδη Ισμήνη, «Νομικά προβλήματα από τη τεχνητή γονιμοποίηση (προβλήματα αστικού δικαίου)», *Νομικό Βήμα*, 34, 1986

Ανδρουλιδάκη – Δημητριάδη Ισμήνη., *Η υποχρέωση ενημέρωσης του ασθενούς (συμβολή στη διακρίβωση της ιατρικής αστικής ευθύνης)*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 1993

Βαθρακοκοίλης Βασίλειος, υπό άρθρο 1458, αρ. 6, *Ερμηνεία Νομολογία Αστικού Κώδικα*

Βάρκα-Αδάμη Αλεξάνδρα, «Ο Ν.3089/2002 για την ιατρική υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή, Μια πρώτη προσέγγιση», *Ελληνική Δικαιοσύνη*, 44, 2003

Βιδάλης Τάκης, *Ζωή χωρίς πρόσωπο: Το Σύνταγμα και η χρήση του ανθρώπινου γενετικού υλικού*, επιμέλεια Παπαδημητρίου Γιάννη, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 1999

Wellmer Albrecht, *Η ελευθερία στον νεωτερικό κόσμο. Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού*, μετάφραση, επιμέλεια Καβουλάκος Κωνσταντίνος, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2001

Gewirth Alan, “Common Morality and the Community of Rights” σε Outka S-Reeder J., *Prospects for a Common Morality*, Princeton, P.U.P., 1993 Vlastos Grigorios, “Justice and Equality”, στο A.I. Melden (ed.), *Human Rights (Basic*

Problems in Philosophy Series), Belmont-California, Wadsworth Publishing Co., 1970

Γεωργιάδης Απόστολος, «Το δίκαιο και η εξέλιξη της βιοτεχνολογίας» σε *Dossier Βιοτεχνολογία, Βιοηθική και Δίκαιο*, Δικαιώματα του Ανθρώπου, 23, 2004

Wellman Carl, “Right, Concept of” in *Encyclopedia of Ethics*, Becker C. Lawrence and Becker B. Charlotte (eds.), Vol.2 L – Index, Garland Publishing Inc., New York, 1992

Wellman Carl, *Real Rights*, Oxford University Press, New York, 1995

Wertheimer Alan, “Two Questions About Surrogacy and Exploitation”, *Philosophy and Public Affairs*, 21, 1992

Williams Susan, “Comment: Autonomy and the public-private distinction in bioethics and law”, *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 12, 2005

Giddens Anthony, *Οι Συνέπειες της Νεωτερικότητας*, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα, 2001

Golding P. Martin, “The significance of Rights Language”, *Philosophical Topics*, 18, 1990

Δαγτόγλου Πρόδρομος Δ., *Συνταγματικό Δίκαιο: Ατομικά Δικαιώματα*, τόμος Α', Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 2005

Δουζίνας Κώστας, *Ριζοσπαστική πολιτική και νομική φιλοσοφία, Δικαιώματα, αυτοκρατορία, κοσμοπολιτισμός*, μετάφραση Μιχάλης Λαλιώτης, επιμέλεια Γεράσιμος Κουζέλης, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα, 2012

Δουζίνας Κώστας και Warrington Ronnie, *Ο λόγος του Νόμου Ερμηνεία, αισθητική και ηθική στο Δίκαιο*, μετάφραση Ανδρέας Τάκης, Χρήστος Τσαϊτουρίδης, Γιώργος Παυλάκος, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 1996

Δραγώνα-Μονάχου Μυρτώ, «Η αντίληψη του Αριστοτέλη για τη διανεμητική δικαιοσύνη και οι πρόσφατες Εξισωτικές Θεωρίες (Rawls, Vlastos, Walzer)» στο *Περί δικαιοσύνης*, επιμέλεια Κωνσταντίνος Βουδούρης, Αθήνα, 1989

Δραγώνα-Μονάχου Μυρτώ, *Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία: Ο αγγλόφωνος στοχασμός*, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1995

Δραγώνα-Μονάχου, Μυρτώ, «Συνέντευξη της Μυρτώς Δραγώνα – Μονάχου στον Στέλιο Βιρβιδάκη», *Cogito*, τεύχος 5, Νοέμβριος, 2006

Εταιρεία Δικαστικών Μελετών, Ένωση Ελλήνων Ποινολόγων, «Νομική προσέγγιση των σύγχρονων προβλημάτων της Βιογενετικής», *Πρακτικά του Συνεδρίου Ένωσης Ελλήνων Ποινολόγων*, Σύρος 11, 12, 13 Μαρτίου, 2002

Ignatieff Michael, *Τα ανθρώπινα δικαιώματα ως πολιτική και ως ειδωλολατρία*, μετάφραση Ελένη Αστερίου, επιμέλεια Νίκος Κοτζιάς, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 2004

Ishay Micheline R., *Η ιστορία των δικαιωμάτων του ανθρώπου: από την αρχαιότητα έως την εποχή της παγκοσμιοποίησης*, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα, 2008

Heraclides Alexis, *Security and Co-operation in Europe: The Human Dimension 1972-1992*, Frank Cass, London, 1993

Καλοκαιρινού Ελένη, «Η επίδραση της αρχαίας ελληνικής σκέψης στη σύγχρονη Βιοηθική», *Επίμετρο σε Βιοηθική: Αρχαία θέματα σε σύγχρονους προβληματισμούς*, επιμέλεια Mark G. Kuczewski, Ronald Polansky, Εκδόσεις Τραυλός, Αθήνα, 2007

Kant Emmanuel, *Metaphysiques des moeurs*, Premiere partie, Doctrine du droit, 1979

Καντ Ιμμάνουελ, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, μετάφραση Γιώργος Τζαβάρας, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 1984

Καραγεώργος Κώστας, *Η ποινική εκτίμηση των ιατροχειρουργικών επεμβάσεων*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 1996

Καράσης Μαριάνος, «Βιοτεχνολογία και Δίκαιο - “Βιονομία”»: Ένας νέος κλάδος δικαίου; Η επιστημολογική διάσταση. Συγχρόνως μία συμβολή στο δίκαιο του προσώπου», *Ελληνική Δικαιοσύνη*, 42, 2001

Καράσης Μαριάνος, «Το σχέδιο νόμου για την Ιατρική Υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή, Κριτική θεώρηση», *Χρονικά Ιδιωτικού Δικαίου*, Β, 2002

Καράσης Μαριάνος, «Η ανθρωπολογική διάσταση του δικαίου της βιοτεχνολογίας», σε συλλογικό έργο Εταιρία Νομικών Βορείου Ελλάδος, *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Γενετική Τεχνολογία: Η ηθικοκοινωνική διάσταση*, Εκδόσεις Σάκκουλας, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, 2003

Καράσης Μαριάνος, *Βιοηθική και Βιονομία στην ελληνική έννομη τάξη*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 200

Carlos Nino, *Ethics of Human Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1993

Carbonnier Jean, *Droit Civil*, 2, La Famille, 1989

Katzner I. Louis, “The Original Position and the Veil of Ignorance” in John Rawls, *Theory of Social Justice: An Introduction*, Blocker Gene – Smith Elizabeth (eds.), Ohio University Press, Athens, 1980

Coase H. Ronald, “The Problem of Social Cost”, *Journal of Law & Economics*, 3, 1960

Cohen Maeshall, “Moral Skepticism and International Relations”, in: C. Beitz κ.ά., *International Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1985,

Korsgaard M. Christine, “Rawls John” in *Encyclopedia of Ethics*, Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker (eds.), Vol.2 L-Index, Corland Publishing Inc, New York, 1993

Κοτζάμπαση Αθηνά, *Δικαίωμα στη μητρότητα και τεχνητή γονιμοποίηση: ένα πολιτικό ζήτημα*, Εκδόσεις Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 2003

Κοτζάμπαση Αθηνά, «Το δικαίωμα στην αναπαραγωγή, Ανάμεσα στην ελευθερία της φυσικής αναπαραγωγής και το νομοθετημένο δικαίωμα της τεχνητής αναπαραγωγής», στο *Απόψεις και ιδέες σε ερμηνευτικά ζητήματα του αστικού δικαίου*, Κοτζάμπαση Αθηνά, City Publish, Θεσσαλονίκη, 2006

Cottingham John, “Justice Rectificatory” in *Encyclopedia of Ethics*, Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker (eds.), Vol.1 A-K., Garland Publishing Inc., New York, 1992

Cook Rachel, Sclater Shelly Day, Kaganas Felicity, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, Hart Publishing, Oxford – Portland Oregon, 2003

Κουμάντος Γιώργος, *Προβλήματα Βιοηθικής*, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2003

Κουνουγέρη – Μανωλεδάκη Έφη, «Η ίδρυση της συγγένειας με τη μητέρα στη περίπτωση του δανεισμού μήτρας: Μια νομοθετική πρόταση», *Αρμενόπουλος*, 48, 1994

Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη Έφη, «Το Σχέδιο Νόμου για την ιατρική υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή και ο αντίλογος στις αντιδράσεις εναντίον του», *Χρονικά Ιδιωτικού Δικαίου*, Β, 2002

Κουνουγέρη – Μανωλεδάκη Έφη, *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Οικογενειακό Δίκαιο, Η ειδική ελληνική νομοθεσία: Νόμοι 3089/2002 και 3305/2005*, 2^η έκδοση, Εκδόσεις Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, 2005

Κουστουράκης Γεράσιμος & Ασημάκη Άννυ, “Όψεις της νεωτερικότητας και της μετανεωτερικότητας στο περιεχόμενο των curricula της πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης (1982-2003)” στο: *II' Διεθνές Συνέδριο Παιδαγωγικής Εταιρείας Ελλάδος “Αναλυτικά Προγράμματα και Σχολικά Εγχειρίδια: Ελληνική Πραγματικότητα και Διεθνής Εμπειρία”*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 20-22, Νοέμβριος, 2009

Courbe Patric, *Droit de la famille*, Armand Colin, 2005

Cour d'Appels Paris, 1 Chambre Civile, 15 Juin 1990, JCP, Ed. G., 1991, n 13, II, Jurisprudence, 21653

Cour d'Appels Paris, 1 Chambre Civile, 15 Juin 1990, D., 1990, 38 cahier, Jurisprudence

Κουτσελίνης Αντώνιος και Μιχαλοδημητράκης Μανώλης, «Σκέψεις και νεώτερες απόψεις για τη τεχνητή γονιμοποίηση», *Ποινικά Χρονικά*, 30, 1980

Κουτσουράδης Αχιλλέας, «Θέματα Παρένθετης Μητρότητας, ιδίως μετά τον ν. 3305/2005», *Νομικό Βήμα*, 54, 2006

Kuhnl Reinhard, *Μορφές αστικής κυριαρχίας, (Φιλελευθερισμός-Φασισμός)*, μετάφραση Χρήστος Πατσάλης, Εκδόσεις Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1987

Cohen-Almagor Raphael, *Medical Ethics at the Dawn of the 21st Century (Annals of the New York Academy of Sciences)*, New York Academy of Sciences, 2000

Cranston Maurice, “Rawls”, in *The Encyclopedia of Philosophy*, Volume 3 and 4, Macmillan Publishers Co., New York, 1970

Κριάρη-Κατράνη Ισμήνη, *Βιοϊατρικές εξελίξεις και συνταγματικό δίκαιο, Συνταγματικά θέματα σχετικά με τις μεθόδους της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής και τις εφαρμογές της γενετικής*, Εκδόσεις Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, 1994

Κριάρη-Κατράνη Ισμήνη, *Γενετική Τεχνολογία και Θεμελιώδη Δικαιώματα – Η συνταγματική προστασία των γενετικών δεδομένων*, Εκδόσεις Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, 1999

Κριάρη-Κατράνη Ισμήνη, «Το Σύνταγμα και το Σχέδιο Νόμου της Ειδικής Νομοπαρασκευαστικής Επιτροπής του Υπουργείου Δικαιοσύνης-Ιατρική υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή», *Χρονικά Ιδιωτικού Δικαίου*, Β, 2002

Κωνσταντινίδης Κωνσταντίνος, *Ποινικό Δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 1987

Lane Melissa, “Ethical Issues in surrogacy agreements” in Cook Rachel, Sclater Shelly Day, Kaganas Felicity, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, Hart Publishing, Oxford – Portland Oregon, 2003

Λιποβετσκού Ζιλ, *Παγκοσμιοποίηση και υπερ-νεωτερικότητα: Κοσμοπολιτισμός και Δυτική κουλτούρα*, μετάφραση Βασίλης Τομανάς, εκδόσεις Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2013

McCormick Neil, “Rights Claims and Remedies”, *Law and Philosophy*, 1, 1982

Μανιτάκης Αντώνης, *Συνταγματική οργάνωση του κράτους. Κράτος-Έθνος-Σύνταγμα-Κυριαρχία-Παγκοσμιοποίηση*, Εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, 2001

Μαντζούφας Παναγιώτης, «Ανθρώπινα δικαιώματα: ένας νεωτερικός μύθος που μετατράπηκε σε ιδεολογία», στο *Σύγχρονα θέματα*, τ.97, Εκδόσεις Νίκος Αλιβιζάτος, 2007

McDonald Michael, “Can Serious Rights Be Taken Seriously?”, *Canadian Journal of Philosophy*, 9, 1979

Macpherson Crawford Brough, *Democratic Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1973b

Macpherson Crawford Brough, “Class, Classlessness and the critique of Rawls. A Reply to Nielsen” in *Political Theory*, 6, 1978

Macpherson Crawford Brough, “Rawls Models of Man and Society”, *Philosophy of the Sciences*, 3, 1973b.

Machan Tibor, “Are there any Human Rights?” *Personalist*, 59, 1978

Machan Tibor, “Justice, Self and Natural Rights” in *Morality and Social Justice: Point Counterpoint*, Bedau Hugo (ed.), Routledge, London and New York, 1995

Μάνεσης Αριστόβουλος, «Συνταγματικά δικαιώματα, α’ Ατομικές ελευθερίες», *Πανεπιστημιακές παραδόσεις*, 4^η έκδοση, Εκδόσεις Σάκκουλας, Θεσσαλονίκη, 1982

Μανωλεδάκης Ιωάννης, *Η ποινική προστασία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας*, επιμέλεια Ιωάννης Μανωλεδάκης και Cornelius Prittwitz, Εκδόσεις Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, 1995

Μαρίνος Αναστάσιος, «Γενετική Μηχανική και δίκαιο», *Ελληνική Δικαιοσύνη*, 2003

Marshall Hunt και Bottomore Tom, *Ιδιότητα του πολίτη και κοινωνική τάξη*, μετάφραση Όλγα Στασινοπούλου, Εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα, 1995

Meulders-Klein Therese, “Le droit de l’ enfant face au droit a l’ enfant et les procreations medicalement assistees”, *RTDC*, t.87, 1988

Mill John Stuart, *On Liberty*, Walter Scott Publishing Co., New York and Melbourne, 1859

Mill John Stuart, *Περί Ελευθερίας*, μετάφραση Νίκος Μπαλής, Εκδόσεις Επίκουρος, Αθήνα, 1983

Mill John Stuart, *Ωφελιμισμός*, μετάφραση Φιλήμων Παιονίδης, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2002

Miller W. Richard, “Rights and Reality”, *Philosophical Review*, 90, 1981

Μολύβας Γρηγόρης, «Rawls και Nozick: Περί Κοινωνικής Δικαιοσύνης», *Κοινωνία Πολιτών*, 1990

Μπάτλερ Τζούντιθ, *Επιτελεστικότητα και επισφάλεια: Η Τζούντιθ Μπάτλερ στην Αθήνα*, επιμέλεια Αθηνά Αθανασίου, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα, 2011

Baehr Peter R., *The Role of Human Rights in Foreign Policy*, St. Martin’s Press, New York, 1994

Barry Brian, *Theories of Justice*, University of California Press, Los Angeles, 1989

Beck Ulrich, *Η Επινόηση του Πολιτικού*, μετάφραση Κώστας Καβουλάκος, επιμέλεια Νίκος Κοτζιάς, Εκδόσεις Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1996

Berlin Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969

Berlin Isaiah, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, μετάφραση Γιώργος Παπαδημητρίου, Εκδόσεις Scripta, Αθήνα, 2001

Bernard Jean, *Η Βιοηθική: Μια ανάπτυξη για κατανόηση: Μια μελέτη για στοχασμό*, μετάφραση Ελένη Σπανού, Εκδόσεις Τραυλός, Αθήνα, 1996

Brown Alan, *Modern Political Philosophy: Theories of the Just Society*, Penguin Books, Great Britain, 1986

Blyth Eric and Potter Claire, “Surrogacy, market forces, assisted conception” in Cook Rachel, Sclater Shelly Day, Kaganas Felicity, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, Hart Publishing, Oxford – Portland Oregon, 2003

Nielsen Kai, “On the very Possibility of a Classless Society (Rawls), Macpherson, and Revisionist Liberalism”, *Political Theory*, 6, 1978

Neumann Ulfrid, *Η Ποινική προστασία της ανθρώπινης αξιοπρέπειας*, επιμέλεια Ιωάννης Μανωλεδάκη και Cornelius Prittowitz, Εκδόσεις Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, 1995

Nozick Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974

Nozick Robert, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, 1981

Nozick Robert, “Free Will” in *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, 1983

Daniels Tudi Ken, “The policy and practice of surrogacy in New Zealand” in Cook Rachel, Sclater Shelly Day, Kaganas Felicity, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, Hart Publishing, Oxford – Portland Oregon, 2003(b)

Deech Ruth, “Family Law and Genetics” στο συλλογικό έργο, *What is a parent?*, Bainham Andrew, Sclater Shelly Day, Richards Martin (eds), Oxford, 1999

Donnelly Samuel J. M., “A Theory of Justice, Judicial Methodology and the Constitutionality of Capital Punishment: Rawls, Dworkin and a Theory of Criminal Responsibility”, *Syracuse Law Review*, 29, 1978

Donnelly Jack & Whelan, Daniel J., *International Human Rights*, Avalon Publishing, 2017

Dauchy Pierre, “L’ embryon-technologie ou de la nature juridique de la personne humaine”, in Draï Raphael and Harichaux Michele (etudes rassemblees par), *Bioethique et droit*, Paris, 1988

Dworkin Ronald, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, 1977

Dworkin Ronald, “Natural Law Revisited”, *University of Florida Law Review*, 34, 1982

Dworkin Ronald, “Is there really no right answer in hard cases?” and “Liberalism” in *A Matter of Principle*, Harvard University Press, 1985

Dworkin Ronald, *Law’s Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1986

Doering Detmar, *Το Μικρό Βιβλίο του Φιλελευθερισμού*, Επιμέλεια Άλκης Ιωαννίδης, Δημήτρης Σταύρου, Νίκος Ρωμπάπας, Αλέξανδρος Χαρκιολάκης, Φιλελεύθερο Ινστιτούτο του Ιδρύματος Φρίντριχ Νόουμαν, Αθήνα, 2013

Όμηρος, *Οδύσσεια*, Ραψωδία δ'

Παντελίδου Καλλιρόη, «Παρατηρήσεις στο Σχέδιο Νόμου για την ιατρική υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή», *Χρονικά Ιδιωτικού Δικαίου*, Β, 2002

Παντελίδου Καλλιρόη, «Ζητήματα του νέου θεσμού της 'παρένθετης' μητρότητας», *Αρμενόπουλος*, 2014

Παπαγεωργίου Κωνσταντίνος, *Η πολιτική δυνατότητα της Δικαιοσύνης – Συμβόλαιο και συναίνεση στον John Rawls*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα, 1994

Παπαγεωργίου Κωνσταντίνος, «Ασφάλεια και Αυτονομία, Η σημασία της ηθικοπολιτικής φιλοσοφίας του Wilhelm von Humboldt και του John Stuart Mill για το ποινικό δίκαιο» στο *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία – Αφιέρωμα: Κλασικός Ωφελιμισμός*, τεύχος 3, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2005

Παπαζήση Θεανώ, «Οριακά θέματα υιοθεσίας και Τεχνητής Γονιμοποίησης», *Ελληνική Δικαιοσύνη*, 36, 1995

Παπαχρίστου Θανάσης, *Η τεχνητή αναπαραγωγή στον Αστικό Κώδικα-Δίκαιο και Κοινωνία στον 21^ο αιώνα*, τόμος 4, Εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα – Θεσσαλονίκη, 2003

Παπαχρίστου Θανάσης, *Εγχειρίδιο Οικογενειακού Δικαίου*, 3^η έκδοση, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 2005

Παπαχρίστου Θανάσης, «Η ζωή ως ζημιά», *Βήμα Ιδεών*, τεύχος 2, Ιούνιος, 2007

Πελεgrίνης Θεοδόσιος, *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2004

Πέτρου Ιωάννης, «Η ελευθερία του ανθρώπου και τα ηθικά προβλήματα του τέλους της ζωής» στο *Ευθανασία*, Δημοσιεύματα Ιατρικού Δικαίου και Βιοηθικής, τόμος 3, Εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα – Θεσσαλονίκη, 2007

Πολίτης Χάρης, *Ιατρικό Δίκαιο*, Εκδόσεις Hartling, Αθήνα, 1999

Πρωτοπαπαδάκης Ευάγγελος, «[Σχέση Νόμου και Ηθικής στο Πεδίο των Βιοϊατρικών Εξελίξεων](#)», στο *Ιπποκράτειο Πνεύμα: Βιοηθικές Προσεγγίσεις στην Ανθρώπινη Αναπαραγωγή*, επιμέλεια Κωνσταντίνος Πάντος, Γεώργιος Κουμαντάκης, Κωνσταντίνος Σφακιανούδης, Ελληνική Εταιρεία Αναπαραγωγικής Ιατρικής, Αθήνα, 2014

Ragone Helema, “Gift of Life: Surrogate Motherhood, Gamete Donation, Altruism”, στο *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, Cook Rachel and Sclater Shelly Day, (eds.), Oxford, Hart Publishing, 2003

Raz Joseph, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986

Radin Margaret Jane, “Market-inalienability”, *Harvard Law Review*, 1987

Rao Radhika, “Surrogacy Law in the United States: the outcome of ambivalence” in Cook Rachel, Sclater Shelly Day, Kaganas Felicity, *Surrogate Motherhood: International Perspectives*, Hart Publishing, Oxford – Portland Oregon, 2003

Ripstein Arthur, “Political Philosophy” in *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century*, John V. Canfield. (ed.), 10, Routledge History of Philosophy, London and New York, 1997

Rawls John, “Distributive Justice: Some Addenda”, *Natural Law Forum*, 1968

Rawls John, *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971

Rawls John, “Reply to Lyons and Teitelman”, *The Journal of Philosophy*, LXIX, 1972

Rawls John, *The Basic Structure of Subject in Values and Morals*, Alvin I. Goldman and Jaegwon Kim (eds.), Reidel Publishing Company, Holland, 1978

Rawls John, “Social Unity and Primary Goods”, in *Utilitarianism and beyond*, Amartya Sen and Bernard Williams (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1982

Rawls John, “The Idea of an Overlapping consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1987a

Rawls John, “The Priority of Right and Ideas of the Good”, *Philosophy and Public Affairs*, 17, No.4, 1988

Rawls John, “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, *New York University Law Review*, 64, 1989

Rawls John, *Political Liberalism*, Cambridge University Press, Oxford, 1993b

Rawls John, *Justice as Fairness: a Restatement*, Erin Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 1993

Rawls John, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, μετάφραση Φίλιππος Βασιλογιάννης, Βασίλειος Βουτσάκης, Φιλήμων Παιονίδης, επιμέλεια Ανδρέας Τάκης, 1^η έκδοση, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2001

Robertson John, *Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies*, Princeton, 1994

Σακελλαράκη Καλομοίρα και Καπράνος Σταύρος, «Περιβαλλοντική Βιοηθική: Η συμπεριφορά του ανθρώπου στο περιβάλλον και τη φύση μέσω της ανάπτυξης της βιοτεχνολογίας και των βιοεπιστημών», *Πρακτικά 7^ο Πανελληνίου Συνεδρίου Περιβαλλοντικής Πολιτικής και Διαχείρισης*, Μυτιλήνη, 2014

Σαμαρά Ναταλή-Χριστίνα, «Η νομική θέση της τρίτης δότριας γενετικού υλικού (ωαρίου) στην τεχνητή γονιμοποίηση», στο *Ιατρική Υποβοήθηση στην Ανθρώπινη Αναπαραγωγή και Αστικό Δίκαιο*, Βιβλιοθήκη Κριτικής Επιθεώρησης 1, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα, 2002

Sabine George Holland, *Ιστορία των πολιτικών θεωριών*, μετάφραση Κρίσπη Μάνθου, Εκδόσεις Ατλαντίς, Αθήνα, 1998

Schwartz Lita Linzer, “Surrogacy arrangements in the USA: What relationships do they spawn?” *Surrogate Motherhood International Perspectives*, Cook R. and Sclater S.D. (eds.), Hart Publishing, Oxford, 1997

Σούρλας Παύλος, «Η ηθική βάση του δημοκρατικού κράτους δικαίου: Οι θεωρίες των John Rawls και Jurgen Habermas», *Κριτική Επιθεώρηση Νομικής Θεωρίας και Πράξης*, 2, 1994

Σπανού Καλλιόπη, *Η πραγματικότητα των δικαιωμάτων*, Κρατικές πολιτικές και πρόσβαση σε υπηρεσίες, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα, 2005

Σπυριδάκης Ιωάννης, *Η νέα ρύθμιση της τεχνητής γονιμοποίησης και της συγγένειας*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή, 2003

Σταυρακάκης Γιάννης, «Πρόλογος» στο Chantal Mouffe, *Το Δημοκρατικό παράδοξο*, μετάφραση Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2004

Συμεωνίδου – Καστανίδου Ελισσάβητ, «Γενετική τεχνολογία και ποινικό δίκαιο», *Ποινική Δικαιοσύνη*, 10, 2002

Τάκης Ανδρέας, «Πιστεύουμε αληθινά στα δικαιώματα του ανθρώπου;» σε συλλογικό τόμο: Μανιτάκης Αντώνης και Τάκης Ανδρέας, (επιμέλεια), *Τρομοκρατία και δικαιώματα, από την ασφάλεια του κράτους στην ανασφάλεια δικαίου*, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα, 2004

Ταρλατζής Βασίλης, «Τεχνικές υποβοηθούμενης αναπαραγωγής: Ιατρικοί και δεοντολογικοί προβληματισμοί», σε Εταιρεία Νομικών Βορείου Ελλάδος, τεύχος 48,

Τεχνητή Γονιμοποίηση και Γενετική Τεχνολογία: Η Ηθικονομική Διάσταση, Εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, 2003

Taylor Charles, *Philosophy and the human sciences, Philosophical Papers*, 2, Harvard University Press, 1985

Terre Francois, “L’ Enfant de l’ Esclave, Genetique et Troit”, *Flamarion*, 1987

Terre Francois, Παρατηρήσεις στην απόφαση του Cour de Cassation (ass. Plen.) της 31ης Μαΐου 1991, JCP. Ed. G., 1991, n 45, II- jurisprudence, 21752

Tesón Fernando R., “International Human Rights and Cultural Relativism”, in *Virginia Journal of International Law*, 25, 4, 1985

Jakobovits Immanuel, *Jewish medical ethics: a comparative and historical study of the Jewish religious attitude to medicine and its practice*, Bloch Pub. Co., New York, 1959 and 1962

Τσινόρεμα Σταυρούλα, «Η Βιοηθική και η σύγχρονη κριτική της πράξης, Η ηθική στην εποχή της βιοτεχνολογίας», *Δευκαλίων*, τόμος 24, τεύχος 2, 2006

Feinberg Joel, *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton University Press, Princeton, 1970

Feinberg Joel, *Social Philosophy*, Prentice-Hall Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1973

Farer T.J., “The United Nations and Human Rights: More than a Whimper Less than a Roar”, in: Bert Lockwood, *Human Rights Quarterly*, Urban Morgan Institute for Human Rights, College of Law, University of Cincinnati, Cincinnati, Ohio, 1986, 9:4

Fisk Milton, “Property and State: A Discussion of Robert Nozick’s Anarchy, State, and Utopia”, *Nous*, 14, 1980

Foucault Michel, «Για την γενεαλογία της ηθικής», στο *Εξουσία, Γνώση και Ηθική*, μετάφραση Ζήσης Σαρίκας, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα, 1987

Φουντεδάκη Κατερίνα, *Ανθρώπινη αναπαραγωγή και αστική ιατρική ευθύνη*, Εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα, 2007

Frey G. Raymond, “Act Utilitarianism, Consequentialism, and Moral Rights” in Frey G. Raymond, *Utility and Rights*, Minneapolis: University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984

Haworth Lawrence, “Taking Rights Seriously”, *Books in Review, Political Theory*, 1978

Habermas Jurgen, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης*, Εκδόσεις Scripta, Αθήνα, 2004

Hauser Jean and Huet-Weiller Daniele, *Traite de droit civil, La famille, Fondation et vie de la famille*, Ghestin Jacques (dir.), 2005

Harvey David, *Η κατάσταση της Μετανεωτερικότητας*, Εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα, 2007

Harris John, “Cloning”, in *A Companion to Applied Ethics*, Frey G. Raymond and Wellman Christopher Heath (eds), Blackwell Publishing, 2003

Hatzis N. Aristides, “Just the oven: a law and economics approach to gestational surrogacy contracts” in Katharina Boele-Woelki (ed.), *Perspectives for the unification and harmonization of family law in Europe*, Intersentia, Antwerp, 2003

Χριστόπουλος Δημήτρης, «Η αυτοδικία ως αυτοάμυνα», σε Αντώνη Μανιτάκη και Ανδρέα Τάκη (επιμέλεια), *Τρομοκρατία και Δικαιώματα: από την ασφάλεια του κράτους στην ανασφάλεια του δικαίου*, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα, 2004

Χρυσόγονος Κώστας, «Το Ελληνικό Σύνταγμα και η οικογένεια», *Ελληνική Δικαιοσύνη*, 1997

Χρυσόγονος Κώστας, *Ατομικά και Κοινωνικά Δικαιώματα*, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή, 2002

Ψυχοπαίδης Κοσμάς, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 1999

